ALIRAN KRITIK HADITH SEMASA: ANALISIS METODE KRITIK ABU ISHAQ AL-HUWAYNI, MAHMUD SA‘ID MAMDUH DAN HAMZAH AL-MALYABARI

UMAR MUHAMMAD NOOR

AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR

2018

ALIRAN KRITIK HADITH SEMASA: ANALISIS METODE KRITIK ABU ISHAQ AL-HUWAYNI, MAHMUD SA‘ID MAMDUH DAN HAMZAH AL-MALYABARI

UMAR MUHAMMAD NOOR

TESIS INI DISERAHKAN SEBAGAI MEMENUHI KEPERLUAN BAGI IJAZAH DOKTOR FALSAFAH

AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR

2018

ALIRAN KRITIK HADITH SEMASA: ANALISIS METODE KRITIK ABU ISHAQ AL-HUWAYNI, MAHMUD SA‘ID MAMDUH DAN HAMZAH AL-MALYABARI

ABSTRAK

Kalangan Ahli Sunnah pada hari ini telah berpecah menjadi beberapa aliran. Tiga daripadanya selalu muncul dalam perdebatan tentang status kesahihan hadith iaitu aliran Sufi, Salafi dan Iḥyā’ Manhaj al-Mutaqaddimīn. Sebuah hadith yang dinilai sahih oleh salah satu aliran seringkali dinilai lemah oleh aliran yang lain, ataupun sebaliknya. Sebagai satu langkah untuk merapatkan barisan, penyelidikan ini bertujuan untuk mengkaji sebab-sebab perselisihan dalam kritik hadith tersebut dengan memfokuskan pengamatan kepada metode kritik Maḥmūd Sa‘īd Mamdūḥ daripada aliran Sufi, Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī daripada aliran Salafi dan Ḥamzah al-Malyabārī daripada aliran Iḥyā’ Manhaj al-Mutaqaddimīn. Metodologi ketiga-tiga tokoh dirumuskan menerusi analisis induktif yang diaplikasi terhadap pelbagai ucapan dan praktik mereka dalam menetapkan status perawi, kesambungan sanad, analisis ‘*illah* dan naiktaraf hadith lemah. Kajian kualitatif dalam penyelidikan ini turut mengaplikasi metode analisis sejarah, analisis teks dan analisis perbandingan. Data primer dan sekunder diperolehi menerusi metode dokumentasi. Hasil

kajian mendapati bahawa ketiga-tiga tokoh bersepakat dalam kebanyakan prinsip dan kaedah utama dalam ilmu kritik hadith. Perbezaan metodologi di antara ketiga-tiga tokoh berpunca daripada perbezaan dalam merujuk sumber, perbezaan dalam penetapan kaedah dan perbezaan dalam menentukan sempadan ijtihad. Kajian turut mendapati bahawa metode kritik yang diamalkan oleh ketiga-tiga tokoh secara umumnya mewakili tiap-tiap aliran. Daripada aspek kekuatan, metode kritik hadith yang diaplikasi oleh tokoh aliran Sufi membuka peluang yang lebih besar dalam mensahihkan dan menghasankan hadith. Metode ini adalah kelanjutan daripada penerimaan metode *fuqahā'* dalam kritik hadith dan sikap aliran Sufi yang selalu berusaha mempertahankan tradisi daripada kritikan. Metode kritik hadith tokoh Salafi lebih bersederhana (*mu*'*tadil*) walaupun masih bercampur dengan metode kritik ahli fiqh (*fuqahā'*) yang tidak selari dengan konsep dan praktik ahli hadith. Metode kritik tokoh aliran Iḥyā' Manhaj al-Mutaqaddimīn lebih menepati metode kritik ahli hadith kerana teliti membezakan antara metode ahli hadith daripada metode *fuqahā'* serta selalu tunduk kepada ketetapan ahli hadith terdahulu. Selain menyediakan kajian analisis, penyelidikan ini turut menghasilkan tujuh kaedah berinteraksi dengan khilaf kritik hadith semasa untuk panduan penyelidik dan masyarakat awam. Dapatan ini diharapkan dapat menjelaskan salah satu akar perselisihan pendapat di antara aliran-aliran Sunni Semasa, sekaligus memartabatkan ilmu kritik hadith dalam konteks moden.

CONTEMPORARY SCHOOLS OF HADITH CRITICISM: AN ANALYSIS OF ABU ISHAQ AL-HUWAYNI, MAHMUD SA‘ID MAMDUH AND HAMZAH AL-MALYABARI’S HADITH CRITICISM METHODOLOGY

ABSTRACT

Sunni Society nowadays has been divided into several schools of thoughts. Three of them namely Sufi, Salafi and Iḥyā’ Manhaj al-Mutaqaddimīn are actively involved in discussion on hadith critics. A hadith that is confirmed to be sound by one school often labelled by the other as weak or vice versa. Hence, as part of closing the gap, this study aims to examine the factors of disagreement in hadith criticism between these schools by focusing on methods applied by Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī of Salafi, Maḥmūd Sa‘īd Mamdūḥ of Sufi and Ḥamzah al-Malyabārī of Iḥyā’ Manhaj al-Mutaqaddimīn, in rating hadith transmitters, evaluating the contiguity of transmission (*isnād*), analysing ‘*illah* (hidden defects), and corroborating weak hadiths. Primary and secondary data were obtained through documentation methods. Historical and textual analysis along with inductive and comparative methods are employed to examine and evaluate their opinions on hadith criticism. The study found that al-Ḥuwaynī, Mamdūḥ and al-Malyabārī agreed on most of the major principles in the hadith criticism. The disagreement however occurred due to differences in identifying authoritative sources, determining the border of *ijtihād,* and

applying certain principles (*qawā*‘*id*). The critic methodology applied by each of the scholars generally represent the school he belongs to. Mamduh applied a lax method as a result of accepting *fuqaha's* concept of criticism and maintaining sufi’s defensive position in preserving traditions in front of Salafi aggression. Despite the influence of *fuqahā’*s concept, al-Ḥuwaynī’s criticism overall can be seen as moderate (*mu’tadil*). Al-Malyabārī’s criticism however is more in line with *ahl al-hadith’s* methodology as he carefully distinguished between methodology of *ahl al-ḥadīth* and *fuqahā’,* and always adhered to the opinions of early critics (*al-nuqqād al-Mutaqaddimīn*). In addition to comparative analysis, this study also introduced seven practical guides to dealing with disagreement in hadith evaluation for academic and public reference. In conclusion, these findings are expected to explain one of the most important roots of polemic between contemporary Sunni schools of thoughts, as well as to contribute to the development of the science of hadith criticism in modern context.

PENGHARGAAN

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ ، الْأَغَرِّ الْأَكْرَمِ ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ، وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى الصَّادِقِ الْأَمِينِ ، النَّاطِقِ الْمُبِينِ ، مُحَمَّدٍ نَبِيِّنَا الْمُخْتَارِ ، وَعَلَى إِخْوَانِهِ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ ، وَأَهْلِ بَيْتِهِ الْأَبْرَارِ ، وَأَزْوَاجِهِ أُمَّهَاتِ الْمُؤْمِنِينَ ، وَتَابِعِيهِمْ بِالْإِحْسَانِ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ ، وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ ، أما بعد :

Penulisan tesis ini adalah sebuah perjalanan panjang yang penuh dengan cabaran dan pengorbanan. Jika bukan kerana bantuan daripada pelbagai pihak, kajian ini tidak mungkin dapat diselesaikan. Oleh yang demikian, selepas kalimat syukur kepada Allah, penulis mengucapkan jutaan terima kasih kepada kedua-dua penyelia tesis, iaitu Prof. Dr. Fauzi Deraman dan Prof Madya Dr. Faisal Ahmad Shah. Keramahan dan keluhuran budi kedua-dua ulama ini membuat bebanan penulis menjadi ringan. Setiap kelebihan dalam tesis ini adalah kerana tunjuk ajar kedua-duanya. Sebaliknya, setiap kekurangan adalah berpunca daripada kelemahan dan kelalaian penulis. Kedua-dua tokoh tidak pernah leka mengingatkan dan menasihati.

Penulis turut berhutang budi kepada guru-guru penulis di Indonesia, Syria dan Saudi yang telah melatih penulis dalam ilmu kritik hadith. Tanpa merendahkan guru-guru yang lain, setinggi penghargaan ditujukan kepada K.H. Muhammad Muhajirin al-Dari, K.H. ‘Ali Mustafa Ya’qub, Dr. Nūr al-Dīn ‘Itr, Dr. ‘Ajāj al-Khaṭīb, Syeikh Muhammad

Na‘īm al-‘Ariqsūsī, dan Dr. Ṣāliḥ bin ‘Abd Allah al-‘Ubaid. Tidak lupa pula kepada seorang tokoh yang paling berjasa kepada penulis: *al-Shaikh al-Muḥaddith al-Mujāhid* Abū Salīm Riyāḍ bin Muhammad Salīm al-Khiraqī, semoga Allah menempatkan beliau bersama para syuhada. Nasihat, kuliah dan tulisan tokoh-tokoh ini adalah sumber inspirasi penulis.

Ucapan terima kasih turut ditujukan kepada para sahabat yang selalu memberikan bantuan dan sokongan kepada penulis selama di Malaysia. Mereka ialah Datuk Dr. Zahazan Mohamed, Fawwaz Fadzil, Nassrul Abdul Samad, Abdul Hakim Othman dan Nurhanisah Senin. Penulis berterima kasih kepada mereka atas perbincangan ilmu dan pinjaman buku-buku.

Terakhir, syukur yang tak terkira penulis persembahkan untuk Allahyarham *Baba* dan *Enyak* (ayah dan ibu penulis) yang selalu mendoakan agar penulis mencapai kejayaan dalam belajar namun telah wafat sebelum menyaksikan sendiri kejayaan ini. Juga kepada isteri tercinta Siti Aisha Chik yang selalu memastikan penulis cukup makan dan minum serta mengingatkan penulis untuk mendapatkan rehat yang cukup sepanjang penyelidikan ini. Kata-kata motivasi dan sokongan beliau turut meneguhkan azam penulis di kala semangat tengah mengendur kerana pelbagai cabaran. Kepada anak-anak penulis: Anas, Hisyam dan Saeed, penulis berharap semoga suatu hari nanti kajian ini menyuntikkan semangat mereka untuk beristiqamah di jalan ilmu.

Denai Alam, 6 Mac 2017

UMAR MUHAMMAD NOOR

PANDUAN TRANSLITERASI

1.Konsonan

N	Arab	Roman
	ا , ء	a, ’
	ب	b
	ت	c
	ث	th
	ج	j
	ح	ḥ
	خ	kh
	د	d
	ذ	dh
1	ر	r
1	ز	z

1	س	s
1	ش	sh
1	ص	ṣ
1	ض	ḍ
1	ط	ṭ
1	ظ	ẓ
1	ع	‘
1	غ	gh
2	ف	f
2	ق	q
2	ك	k
2	ل	l
2	م	m
2	ن	n

2	و	w
2	ه	h
2	ي	y
2	ة	h,t

2.Vokal

Vokal I	Translitera	Conto	Translite
–َ	a	نَتَ	*qanata*
–ِ	i	سَلِمَ	*salima*
–ُ	u	جُعِلَ	*ju'ila*

Vokal P	Translitera	Cont	Translite
ى	ā	بَاب ،	*bāb, kub*
ي	ī	كِيْلُ	*wakīl*
و	ū	سُوْرَة	*sūrah*

a.Diftong

Dift	Translitera	Cont	Translite
ـَوْ	aw	قَوْل	*qawl*
يْ	Ay	خَيْر	*khayr*
ـوّ	uww	قُوَّة	*quwwa*
ـيّ	iy, ī	عَرَبِيّ	*'arabiy*

SENARAI KEPENDEKAN

Dr.	Doktor
ed.	editor
H	hijrah
Ibid.	*Ibidem* (rujukan yang sama dengan di atas)
K. H.	*Kyai Haji*
M	Masihi
m.	meninggal dunia
no.	nombor
Ph.d.	*philosophy doctor* (doktor falsafah)
prof.	Profesor
s.a.w.	*ṣalla Allāhu ʻalayhi wa sallam*
t.p.	tanpa penerbit
t.t.	tanpa tahun
t.tp.	tanpa tempat
Terj.	Terjemahan
Ust.	*Ustādh*

KANDUNGAN

PENDAHULUAN

BAB DUA:

METODE KRITIK TOKOH TIGA ALIRAN

BAB TIGA:

MENIMBANG KEKUATAN METODE KRITIK HADITH TOKOH TIGA ALIRAN

BAB EMPAT:

KAEDAH BERINTERAKSI DENGAN KHILAF KRITIK SEMASA

BAB LIMA:

RUMUSAN DAN CADANGAN

PENDAHULUAN

0.1. Pengenalan

Bab ini menjelaskan aspek-aspek yang menjadi pendahuluan bagi penyelidikan penulis. Dalam bab ini, penulis akan menjelaskan latar belakang, skop dan objektif kajian. Metodologi kajian turut dihuraikan untuk menggambarkan pendekatan yang penulis gunakan untuk mengumpul dan menganalisis data. Kajian-kajian lepas yang berkait secara langsung dan tidak langsung dengan kajian ini turut diulas untuk menzahirkan kepentingan dan sumbangan kajian ini dalam perkembangan ilmu pengetahuan secara amnya dan ilmu kritik hadith secara khasnya. Pada akhir bab, penulis menjelaskan struktur kandungan tesis untuk memperlihatkan secara ringkas taburan dan perpindahan idea.

0.2. Latar Belakang Permasalahan Kajian

Negeri Iraq pada abad 4 H/10 M adalah syurga bagi para pelajar hadith. Pelbagai majelis riwayat dapat ditemui di seluruh pelosok negeri. Mereka membaca, mengkaji dan meneliti hadith Nabi di bawah seliaan tokoh-tokoh hadith yang pakar dalam bidangnya. Justeru tidak menghairankan apabila ilmu hadith di Iraq berkembang lalu melahirkan ramai

peminat ilmu hadith. Salah seorangnya ialah Abū ‘Abd Allah ‘Ubayd Allah bin Muhammad bin Hamdān al-‘Ukbarī, terkenal dengan sebutan Ibn Baṭṭah (m. 387 H/997 M). Tokoh ini sangat rajin mengembara untuk mencari hadith. Selepas menguasai hadith-hadith ahli Iraq, tokoh ini melanjutkan pencahariannya ke Ḥijāz, Irān dan negeri-negeri lain.[1] Salah satu pengalaman Ibn Baṭṭah yang menarik perhatian ialah cerita beliau apabila menimba ilmu di Nīsābūr. Beliau berkata: “Saya pernah menghadiri majlis Abū Bakr al-Nīsābūrī untuk mendengar pembacaan kitab *al-Ziyādāt*. Kira-kira 30 ribu pelajar hadir dalam majlis tersebut. Tidak berapa masa kemudian aku kembali ke Nīsābūr untuk menghadiri majelis Abū Bakr al-Najjād. Diperkirakan hanya 10 ribu pelajar sahaja yang menghadiri majlis tersebut. Kami hairan dan berkata: Dalam masa yang sangat singkat telah berkurangan duapertiga manusia?”[2]

Kisah di atas bukan hanya menceritakan penurunan kuantiti pelajar hadith pada abad 4 H/10 M, namun secara tidak langsung turut menandakan penurunan kualiti kritik hadith. Kedua-dua faktor ini memang selalunya beriringan satu sama lain. Kepakaran kritik menurun seiring kematian tokoh-tokoh yang pakar dalam bidang ilmu hadith. Dalam mukadimah kitab *al-Majrūḥīn*, Abū Ḥātim Ibn Ḥibbān (m. 354 H/965 M) menulis:

---

[1] Ibn Baṭṭah seorang imam dalam sunnah dan fiqh yang sangat soleh dan mustajab doanya. Untuk riwayat hidup beliau, lihat Ismā‘īl bin Kathīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah* (Mesir: Dār al-Rayyān li al-Turāth, 1988), 8:187, Abū ‘Abd Allah Ahmad bin Muhammad al-Dhahabi, *Mīzān al-I’tidāl fī Naqd al-Rijāl* (Beirut: Dār al-Fikr, 1999), 3:16.

[2] Abū al-Faraj ‘Abd Al-Rahman bin ‘Ali Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam fī Tārīkh al-Mulūk wa al-Umam* (Beirut: Dār al-Kutub al-’Ilmiyyah, 1992), 13:287. Abū Bakr ‘Abd Allah bin Ziyād al-Nisābūrī seorang pakar hadith dan guru Imam al-Dāraquṭnī. Lihat biografi beliau dalam Abū ‘Abd Allah Ahmad bin Muhammad al-Dhahabī, *Tadhkirah al-Ḥuffāẓ* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), 3: 819. Abū Bakr Ahmad bin Salmān bin al-Hasan Al-Najjād adalah penghulu ulama mazhab Hanbali di Iraq sekaligus seorang penulis prolifik. Lihat biografi beliau dalam *Ibid*., 3: 869.

“Rasulullah telah mengkhabarkan bahawa ilmu akan berkurangan pada akhir zaman. Aku melihat semua ilmu semakin berkembang melainkan ilmu yang satu ini (ilmu hadith). Saban hari ilmu ini semakin berkurangan. Seolah-olah ilmu yang diperkatakan Nabi kepada umatnya akan berkurangan di akhir zaman adalah ilmu mengenal Sunnah.”[3] Ibn Ḥibbān lalu menjelaskan bahawa punca pengurangan ilmu hadith di akhir zaman ialah kematian para pakar dalam ilmu ini.[4]

Penurunan kepakaran dalam ilmu hadith turut diamati dan dibimbangi oleh ramai tokoh hadith yang lain. Keperihatinan tersebut disebutkan oleh Ibn Mandah (m. 301 H/913 M), Abū Sulaymān al-Khaṭṭābī (m. 388 H/998 M), Abū ‘Abd Allah al-Ḥākim (m. 405 H/1014 M), Abū Bakr al-Khaṭīb al-Baghdādī (m. 463 H/1070 M), Abū ‘Amr Ibn al-Ṣalāh (m. 643 H/1245 M) dan lain-lain.[5] Seiring peralihan masa dan perubahan generasi, ilmu kritik hadith semakin pupus. Tokoh yang benar-benar pakar dalam ilmu ini semakin sukar dijumpai. Bercerita tentang keadaan ilmu hadith pada abad 9 H/15 M, Shams al-Dīn al-Sakhāwī (m. 902 H/1496 M) menulis:

> Adapun pada hari ini, maka ilmu hadith telah hampir pupus di Iraq, Persia dan Azerbayjan. Bahkan ia tidak lagi dijumpai di Arran, Armenia, Jibāl dan Khurāsān yang dahulunya merupakan negeri hadith (*dār al-āthār*),

---

[3] Abū Hātim Muhammad bin Hibbān al-Bustī, *Kitāb al-Majrūḥīn Min al-Muḥaddithīn* (Riyad: Dār al-Ṣayma‘ī, 2000) , 1: 20.
[4] *Ibid*., 21.
[5] Lihat Abū Sulaymān Ḥamd bin Muhammad al-Khattābī, *Ma‘ālim al-Sunan* (Halab: t.p., 1932), 1:3; Abū ‘Abd Allah Muhammad bin ‘Abd Allah al-Ḥākim al-Nīsābūrī, *Ma‘rifah ‘Ulūm al-Hadīth* (Kaherah: Maktabah al-Mutanabbī, t.t.), 1-2, Abū Bakr Ahmad bin ‘Ali bin Thābit al-Khaṭīb al-Baghdādi, *al-Kifāyah fī ‘Ilm al-Riwāyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-’Ilmiyyah, 1409 H), 3-4, ‘Uthmān bin ‘Abd al-Rahman Ibn al-Ṣalāḥ al-Shahrāzūrī, *‘Ulūm al-Hadīth* (Damsyik: Dār al-Fikr, 2002), 6, Abū al-Faraj ‘Abd al-Rahman bin Ahmad Ibn Rajab al-Hanbalī, *Sharh ‘Ilal al-Tirmidhī* (Riyad: Dār al-‘Aṭā, 2001), 1: 34.

> juga di Iṣbahān yang pernah menyaingi Baghdād dalam aspek ketinggian dan kuantiti (sanad). Yang berbaki hanyalah di Mesir dan Damsyik, semoga Allah menjaga kedua-duanya, juga sedikit di Mekah, sedikit di Granada, juga Malaga dan sedikit di Cepta dan Tunisia. Kami memohon kepada Allah pengakhiran yang baik.[6]

Selepas masa abad 10 H/16 M, ilmu hadith telah memasuki zaman kejumudan. Jumud bukan bermakna sumbangan dalam ilmu hadith terhenti sepenuhnya kerana kita masih dapat melihat penghasilan kitab-kitab hadith dalam pelbagai topik dan persembahan. Akan tetapi pembaharuan dan kreativiti (*ibdā*') tidak lagi menonjol sepertimana pada abad-abad sebelumnya. Dalam tempoh kejumudan ini, penulisan ilmu hadith hanya sekadar meringkas ataupun mensyarah kitab-kitab yang lama. Pengajian hadith terhad hanya dalam kitab-kitab ringkasan (*mukhtaṣarāt*) yang dihafal tanpa penelitian yang mendalam.[7] Fasa kejumudan berlangsung selama beberapa abad dan meninggalkan kesan yang signifikan dalam pengajian dan pembelajaran ilmu hadith.

Bermula daripada pertengahan abad 14 H/20 M, ilmu hadith mengalami masa-masa kebangkitan (*nahḍah*) semula. Semangat ijtihad dan tajdid mewarnai wacana hadith pada masa ini sekaligus mencetuskan kepelbagaian pendapat, bahkan polemik antara kumpulan. Fenomena ini berlanjut dengan pembentukan aliran-aliran yang memiliki agenda yang

---

[6] Muhammad bin 'Abd al-Rahman al-Sakhāwī, *al-I'lān bi al-Tawbīkh Liman Dhamm al-Tārīkh* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 300.
[7] Lihat Fārūq Ḥamādah, *Taṭawwur Dirāsāt al-Sunnah al-Nabawiyyah: Nahḍatuha al-Mu'āṣirah wa Āfāquhā, Madkhal li Dirāsāt al-Sunnah al-Nabawiyyah* (Damsyik: Dār al-Qalam, 2007),161-199.

spesifik dan pengikut yang fanatik. Sebagaimana pengamatan Abū Ṣu‘aylīk, "para pengkaji Sunnah pada zaman ini terpolarisasi kepada aliran-aliran (*madāris*) yang mengikuti tokoh-tokoh tertentu. Mereka sering melampau dalam mengagungkan dan membela guru serta menghentam lawan. Setiap aliran merasa tiada kefahaman hadith melainkan kefahaman mereka, dan tiada ilmu hadith melainkan yang berada di sisi mereka."[8] Dua aliran telah dikenal pasti sering mewarnai perbincangan kritik hadith pada zaman ini, iaitu aliran Salafi dan Sufi.[9] Sebagai sebuah gerakan pembaharuan, aliran Salafi berusaha mengembalikan umat Islam kepada akidah dan praktik generasi Islam pada tiga abad yang pertama.[10] Sebaliknya, aliran Sufi berusaha mempertahankan tradisi dan institusi abad pertengahan yang berpegang kepada akidah Ash‘ari, fiqh mazhab dan tasawuf muktabar.[11] Selain kedua-dua aliran ini, wacana hadith moden turut memunculkan sebuah aliran yang berusaha menghidupkan semula metode kritik Ahli Hadith terdahulu sekaligus memandang kritis kajian-kajian hadith kalangan Muta'akhirīn dan semasa. Atas

---

[8] Muhammad ‘Abd Allah Abū Ṣu‘aylīk, *Juhūd al-Mu'āṣirīn fi Khidmah al-Sunnah al-Musharrafah* (Damsyik: Dār al-Qalam, 1995), 110.

[9] Kedua-dua aliran dsebutkan secara jelas oleh Fārūq Ḥamādah dalam, *Taṭawwur Dirāsāt al-Sunnah*, 215, Abū Ṣu‘aylīk, *Juhūd al-Mu'āṣirīn,* 110, Maḥmūd Sa'īd Mamdūḥ, *al-Ittijāhāt al-Ḥadīthiyyah fi al-Qarn al-Rābi' 'Ashar* (Kaherah: Dār al-Baṣā'ir, 2009), 43-47.

[10] Dalam dunia akademik Barat, beberapa gelaran turut digunakan untuk merujuk kepada kumpulan ini seperti *neo-fundamentalism, wahhabism, neo-traditionalism, radical reformism, Islamic puritanism* dan lain-lain. Lihat Jonas Svennson, "Mind The Beard! Deference, Purity And Islamization Of Everyday Life As Micro-Factors In A Salafi Cultural Epidemiology," *Comparative Islamic Studies* 8 (2012) 186.

[11] Para pengkaji Barat merujuk kepada aliran ini dengan beberapa istilah. Fazlur Rahman merujuk mereka dengan istilah *Neo-sufism*. Lihat Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago, 1979) 193-196 dan Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Jakarta: Kencana, 2013) 125-126. Istilah *Tradisional Muslim* digunakan secara konsisten oleh Ron Geavs dalam "Tradition, Innovation, And Authentication: Replicating The Ahl As-Sunna Wa Jamaat In Britain", *Comparative Islamic Studies* (2005) 4, 5, 6 & 7. Istilah *Neo-Tradisionalism* digunakan oleh Alexander Knysh dalam "The Contextualizing Conflict Between Salafi And Sufi," *Middle Eastern Studies* 43 (Julai, 2007), 523. Dan gelaran *Late Sunni Traditionalist* digunakan oleh Jonathan Brown dalam "Even It's Not True It's True: Using Unreliable Hadiths in Sunni Islam," *Islamic Law and Society* 18 (2011) 47.

sebab-sebab yang akan dihuraikan nanti, penulis menamakan aliran ketiga ini sebagai aliran *Iḥyā' Manhaj al-Mutaqaddimīn*.

Sejauh pengamatan penulis, pengaruh ketiga-tiga aliran sangat ketara dalam setiap diskusi semasa yang membincangkan status kesahihan hadith. Pada hari ini, salah seorang tokoh Salafi yang sangat menonjol dalam hadith ialah Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī, seorang murid al-Albānī (m. 1420 H/1999 M) dan pendiri kumpulan Ahl al-Ḥadīth yang sangat berpengaruh di seluruh dunia.[12] Pada masa yang sama, salah seorang tokoh Sufi yang aktif mempertahankan tradisi daripada kritikan Salafi ialah Maḥmūd Sa'īd Mamdūḥ. Beliau mempelajari ilmu hadith secara tradisional daripada tokoh-tokoh hadith Sufi yang sering terlibat polemik dengan tokoh-tokoh hadith Salafi. Tokoh aliran Iḥyā' Manhaj al-Mutaqaddimīn yang paling berpengaruh ialah Ḥamzah bin 'Abd Allah al-Malyabārī yang menulis banyak kajian kritik tentang kritik hadith Muta'akhirīn dan semasa (*mu'āṣirīn*). Meskipun merujuk kepada literatur dan tokoh yang secara amnya sama, akan tetapi ketiga-tiga tokoh sering berbeza pandangan dalam menetapkan status kesahihan hadith. Sebuah hadith yang dinilai sahih oleh salah seorang tokoh boleh jadi lemah di sisi tokoh aliran yang lain, begitu juga sebaliknya. Realiti ini mencetuskan persoalan di minda penulis: mengapa perbezaan dalam kritik hadith ini boleh berlaku? Bagaimana sebenarnya tokoh-

[12] Richard Gauvain, "Salafism In Modern Egypt: Panacea or Pest", *Political Theology* 11 (2010) 809.

tokoh yang berbeza aliran ini menilai status hadith? Apa yang mesti dilakukan apabila berdepan dengan perbezaan kritik di antara mereka?

Penulis tidak menjumpai jawapan untuk soalan-soalan ini dalam kajian-kajian lepas yang membahas konflik Salafi dan Sufi. Kesemua kajian tersebut hanya berkaitan dengan aspek fiqh, akidah dan sosio-politik sahaja. Tiada kajian yang secara khusus mengkaji secara mendalam konsep dan kaedah yang menjadi pegangan ketiga-tiga aliran dalam menilai kesahihan hadith. Kekosongan ini sangat janggal memandang kedudukan hadith yang sangat penting dalam pembinaan konsep akidah, ibadah dan muamalah seorang muslim Sunni. Ketiga-tiga aliran sepakat merujuk kepada hadith sebagai sumber dalil dan hujah yang wajib diterima. Realiti ini mendorong minat penulis untuk melakukan sebuah penelitian yang mengkaji metode kritik yang diaplikasi oleh tokoh-tokoh aliran Salafi, Sufi dan Iḥyā’ Manhaj al-Mutaqaddimīn, sekaligus membandingkan persamaan, perbezaan dan kekuatannya. Penulis berharap kajian ini sedikit sebanyak dapat memberikan sumbangan bagi usaha-usaha merapatkan barisan di antara sesama umat Islam dan memartabatkan ilmu hadith secara amnya.

0.3. Pernyataan Masalah Kajian

Berdasarkan huraian di atas, persoalan-persoalan yang hendak dijawap dalam kajian ini dapat diformulasikan sebagai berikut:

0.3.1. Bagaimanakah terbentuknya aliran Salafi, Sufi dan Iḥyā’ Manhaj al-Mutaqaddimīn?

0.3.2. Bagaimanakah metode kritik tokoh-tokoh ketiga-tiga aliran dalam menetapkan status kesahihan hadith?

0.3.3. Sejauhmanakah persamaan, perbezaan dan kekuatan kritik hadith ketiga-tiga tokoh aliran semasa ini?

0.3.4. Bagaimanakah sepatutnya sikap seorang pengkaji dalam berinteraksi dengan pertembungan kritik hadith semasa secara objektif?

0.4. Objektif Kajian

Penulis berharap jawapan atas soalan-soalan di atas mencapai objektif-objektif yang hendak dicapai kajian ini sebagaimana berikut:

0.4.1. Mendeskripsikan hakikat dan sejarah aliran Salafi, Sufi dan Iḥyā’ Manhaj al-Mutaqaddimīn.

0.4.2. Mengenal pasti metode kritik Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī, Maḥmūd Sa‘īd Mamdūḥ dan Ḥamzah al-Malyabārī dalam menetapkan status kesahihan hadith.

0.4.3. Menganalisis dan membandingkan kekuatan metode kritik tokoh ketiga-tiga aliran.

0.4.4. Memformulasi kaedah-kaedah praktikal sebagai panduan dalam berinteraksi dengan pertembungan kritik hadith semasa.

0.5. Definisi Tajuk

Tajuk yang dipilih bagi kajian ini ialah *Aliran Kritik Hadith Semasa: Analisis Metode Kritik Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī, Maḥmūd Sa'īd Mamdūḥ dan Ḥamzah al-Malyabārī*. Tajuk ini mengandungi beberapa kata kunci yang memerlukan huraian sebagaimana berikut:

0.5.1. Aliran

Menurut Kamus Dewan, perkataan *aliran* dalam bahasa Melayu mengandungi tujuh makna: gerakan mengalir (air, tenaga elektrik, dan lain-lain), gerakan keluar atau masuk biasanya banyak-banyak (dari sebuah negara ke negara lain), saluran (seperti paip air, dawai elektrik, dan lain-lain), haluan pemikiran atau mazhab, (politik, pandangan hidup, dan lain-lain), jalan (cerita dan sebagainya), arah perkembangan, dan terakhir ialah yang termasuk dalam sesuatu golongan yang khusus.[13]

Dalam kajian ini, penulis menggunakan perkataan *aliran* sebagai istilah yang merujuk kepada haluan pemikiran atau mazhab. Padanan kalimat ini dalam bahasa Arab moden ialah *al-ittijāh, al-madhhab* dan *al-madrasah al-fikriyyah*. Menurut Muhammad Abd al-Razzāq Aswad, istilah ini merupakan sebuah tajuk luas yang menghimpun pelbagai manusia yang disatukan oleh prinsip, landasan berpijak dan hala tuju yang sama. Beliau

---

[13] Lihat Hajah Noresah binti Baharom et. al., *Kamus Dewan* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2005), 36, entri "aliran".

menjelaskan bahawa kajian analisis terhadap aliran-aliran dalam kajian hadith dan Sunnah terdiri daripada dua aspek. Pertama, metodologi yang diamalkan dalam mengeluarkan hukum, mentafsir dan mempertahankan Sunnah daripada kritikan luar. Dan kedua, sekumpulan pendapat dan pandangan yang terlahir daripada metodologi tersebut. Pengkategorian seorang tokoh ke dalam salah satu aliran ditentukan mengikut kesesuaian pandangannya dengan asas-asas metodologi dan pandangan-pandangan terpenting yang membezakan aliran tersebut dengan aliran-aliran lainnya. Kesesuian satu atau dua pandangan sahaja tidak melayakkan beliau untuk dinisbahkan kepada aliran tersebut.[14]

Berasaskan teori Aswad ini, penulis selalu berhati-hati setiap kali menisbahkan seseorang tokoh kepada salah satu aliran Salafi, Sufi ataupun Iḥyā’ Manhaj al-Mutaqaddimīn. Penisbahan itu hanya dilakukan selepas memastikan salah satu daripada tiga perkara, iaitu pengakuan tokoh itu sendiri, ketetapan pengkaji lepas atau mendapati pandangan peribadi beliau selari dengan prinsip-prinsip yang menjadi pegangan salah satu aliran. Tanpa salah satu daripada tiga perkara ini, penulis sedapat mungkin tidak memasukkan seorang tokoh dalam salah satu aliran tersebut.

---

[14]Muhammad ‘Abd al-Razzāq Aswad, *al-Ittijāhāt al-Mu‘āṣirah fi Dirāsāt al-Sunnah al-Nabawiyyah fi Miṣr wa Bilād al-Shām* (Damsyik: Dar al-Kalim al-Tayyib, 2008), 25.

0.5.2.Kritik Hadith

Kritik daripada sudut bahasa mengandungi dua makna. Pertama, analisis, penilaian dan teguran terhadap karya seni, sastera dan sebagainya. Dan kedua, teguran keras, kecaman, bidasan.[15] Mengikut makna yang pertama, perkataan "mengkritik" bermakna membuat analisis dan penilaian tentang karya seni, sastera dan sebagainya. Adapun mengikut makna yang kedua, mengkritik bermakna memperkatakan atau mengulas keburukan dan kelemahan sesuatu ataupun seseorang. Dalam kajian ini, istilah kritik digunakan dengan makna yang merujuk kepada makna yang pertama, iaitu analisis dan penilaian terhadap sesuatu riwayat. Kalimat ini sepadan dengan kalimat *naqd* dalam bahasa Arab yang bermaksud "memisahkan (wang) asli daripada yang palsu." Makna kalimat ini lalu berkembang dan digunakan untuk setiap aktiviti yang bertujuan untuk memastikan ketulinan sesuatu benda.[16]

Adapun hadith, maka secara bahasa kalimat ini bermakna: "baharu", "ucapan", atau "kisah". Kebanyakan Ahli Hadith menggunakan istilah ini sinonim dengan istilah *khabar* dan *athar*, walaupun sesetengah daripada mereka terkadang membezakan ketiga-tiga istilah ini dengan teliti.[17] Menurut Nūr al-Dīn ʻItr, ketiga-tiga istilah ini digunakan oleh Ahli Hadith dengan makna yang sama, iaitu "setiap perkara yang disandarkan kepada Nabi

---

[15] Noresah, *Kamus Dewan*, 712, entri "kritik".
[16] Jamāl al-Dīn Muhammad bin Mukram Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dār al-Ṣādir, 1955), 3: 425-427, entri "naqd".
[17] Lihat huraian tentang perbezaan ketiga-tiga istilah ini di sisi Ahli Hadith dalam Ahmad bin ʻAli bin Ḥajar al-ʻAsqalānī, *Nuzhah al-Naẓar Sharḥ Nukhbah al-Fikar* (Damsyik: t.p., 2000), 41.

Muhammad s.a.w. sama ada berbentuk perkataan, perbuatan, pengakuan (*taqrīr*), sifat fizikal dan akhlak, serta yang disandarkan kepada sahabat dan tabiin."[18]

Dalam kajian ini, penulis menggunakan gabungan kalimat "kritik" dan "hadith" sebagai sebuah istilah spesifik yang merujuk kepada usaha-usaha meneliti dan menapis hadith. Definisi sempurna istilah ini diajukan oleh Ahmad Nūr Sayf sebagai "sebuah disiplin ilmu yang membahas penapisan hadith-hadith yang sahih daripada hadith-hadith yang lemah, menjelaskan '*illah* (kecacatan yang tersembunyi), memberi penilaian *Jarḥ* (lemah) dan *Ta'dīl* (kuat) bagi para perawi dengan istilah-istilah khas dan makna-makna yang difahami oleh kalangan ahli ilmu ini."[19] Sepanjang diskusi dalam kajian ini, penulis konsisten menggunakan istilah kritik hadith dengan makna sedemikian.

0.5.3.Semasa

Dalam bahasa Melayu, kalimat *semasa* mengandungi tiga makna. Pertama, sama masa atau pada ketika yang sama. Kedua, sewaktu dan pada ketika. Ketiga, masa (zaman) yang

---

[18] Lihat Nūr al-Dīn 'Itr, *Manhaj Al-Naqd fi 'Ulūm al-Hadīth* (Damsyik: Dār al-Fikr Al-Mu'āṣir, 1997), 29.

[19] Ucapan ini dinukil daripada beliau oleh Muhammad 'Ali Qāsim Al-'Umarī, *Dirāsāt fī Manhaj Al-Naqd 'Ind Al-Muḥaddithīn* (Jordan: Dār al-Nafā'is, 2000), 11, Ṭāha bin 'Ali Bū Surayh al-Tūnisī, *al-Manhaj al-Naqdi 'ind al-Ḥāfiẓ Ibn 'Abd al-Bar min Khilāl al-Tamhīd* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2008), 185.

tengah diperkatakan.[20] Perkataan lain yang sama makna dengannya ialah kontemporari yang bererti “pada masa yang sama, semasa ataupun sesama, pada masa kini”.[21]

Dalam kajian-kajian hadith moden, kalimat *semasa* atau *kontemporari* (*mu‘āṣarah*) telah menjadi istilah tersendiri yang merujuk kepada tempoh masa yang spesifik. Menurut Muhammad ‘Abd al-Razzāq Aswad, perbincangan tentang penentuan tempoh masa yang tepat bagi istilah ini dipengaruhi unsur-unsur subjektif sehingga melahirkan beberapa definisi yang berbeza mengikut kecenderungan setiap pengkaji. Selepas menyebutkan enam definisi berbeza yang diajukan oleh untuk para pengkaji sebelum beliau, Aswad berpandangan bahawa istilah *mu*‘*āṣarah* merujuk kepada tempoh masa yang berlangsung pada awal suku kedua abad 14 hijrah hingga hari ini (bersamaan dengan awal abad 20 hingga awal abad 21 masihi). Menurut beliau, pada tempoh masa itu telah berlaku polarisasi aliran-aliran pemikiran semasa yang bersamaan dengan keruntuhan kekhalifahan Turki Othmani.[22] Penggunaan perkataan *semasa* dalam kajian ini merujuk kepada makna tersebut.

---

[20] Noresah, *Kamus Dewan*, 862, entri “semasa”.
[21] *Ibid*., 818.
[22] Lihat Aswad, *al-Ittijāhāt al-Mu‘āṣirah*, 32-33.

0.5.4.Metode

Dalam bahasa Melayu, metode ialah "cara melakukan sesuatu," "sistem", atau "buku pelajaran kaedah belajar". Metodologi adalah sistem yang merangkumi kaedah dan prinsip yang digunakan dalam suatu kegiatan, disiplin dan sebagainya.[23] Dalam bahasa Arab moden, perkataan yang sama makna ialah *manhaj* yang didefinisikan sebagai "jalan yang nyata (*al-ṭarīq al-wāḍiḥ*)." Istilah ini selanjutnya digunakan dalam kajian-kajian hadith moden dengan makna yang lebih spesifik. Menurut Nūr al-Dīn ʻItr, metode atau *manhaj* ialah "cara-cara (*ṭuruq*) yang dilakukan oleh Ahli Hadith dalam meriwayatkan dan menyusun hadith, menyebutkan sanad-sanadnya, serta tujuan-tujuan fiqh dan teknikal sanad yang mereka isyaratkan."[24] Secara lebih ringkas, ʻAli al-Biqāʻī mendefinisikan *manhaj* sebagai "kaedah-kaedah yang diamalkan oleh Ahli Hadith dalam meriwayatkan, mengomentari dan menyusun hadith mengikut kriteria-kriteria tertentu."[25]

Kajian ini menggunakan kalimat *metode*, *metodologi* dan *manhaj* merujuk kepada makna istilah di atas. Oleh kerana fokus utama kajian ini berkaitan rapat dengan penetapan status kesahihan hadith, penulis menggunakan ketiga-tiga istilah tersebut untuk merujuk kepada kaedah-kaedah yang difahami dan diaplikasi oleh seseorang tokoh dalam menetapkan status ʻ*adālah* atau *ḍabṭ* perawi, status riwayat perawi *majhūl* dan *mukhtaliṭ*,

---

[23] Noresah, *Kamus Dewan*, 887, entry "metode".
[24] Lihat Nūr al-Dīn ʻItr, *Manāhij al-Muḥaddithīn al-ʻĀmmah fi al-Riwāyah wal-Taṣnīf* (Mesir: Dār al-Salām, 2014), 8-9.
[25] ʻAli Nāyif al-Biqāʻī, *Manāhij al-Muḥaddithīn al-ʻĀmmah wa al-Khāṣṣah: al-Ṣināʻah al-Ḥadīthiyyah* (Beirut: Dār al-Bashāʼir al-Islāmiyyah, 2009), 20.

status kesambungan sanad *mudallas* dan *mu*‘*an*‘*an*, kaedah menyingkap *shudūdh* dan ‘*illah* yang tersembunyi, kaedah menaiktaraf hadith lemah berbilang sanad dan kaedah lain yang akan dibincangkan dalam kajian ini.

0.6. Skop dan Batasan Penyelidikan

Ilmu kritik hadith adalah sebuah keistimewaan yang hanya dimiliki oleh umat Islam. Tiada tamadun dan agama lain yang memiliki dan mengamalkan mekanisma penapisan riwayat yang sangat teliti sepertimana yang diamalkan oleh tokoh-tokoh Islam. Menurut Ibn Taymiyyah (m.728 H/1328 M)[26], keistimewaan ini secara lebih khusus lagi adalah milik kalangan ahli Sunnah sahaja.[27] Aliran-aliran lain seperti Syiah, Muktazilah dan Khawarij tidak mengamalkan tradisi yang sangat teliti ini. Justeru, oleh kerana penelitian ini adalah sebuah kajian tentang kritik hadith, ruang lingkup penelitian ini dibatasi hanya kepada aliran-aliran semasa yang mengamalkan tradisi Ahli Hadith dalam meneliti kesahihan sanad dan matan. Aliran-aliran itu ialah hanya berasal daripada aliran Ahli Sunnah sahaja.

[26] Abū al-‘Abbās Ahmad bin ‘Abd al-Ḥalīm bin ‘Abd al-Salām al-Ḥarrānī al-Dimasyqī al-Ḥanbalī, seorang ulama ensiklopedik yang menguasai pelbagai bidang ilmu. Kepakaran beliau dalam ilmu hadith diperakui oleh Ahli Hadith seperti al-Dhahabī, Ibn Ḥajar dan lain-lain. Beliau dilahirkan di Ḥarrān pada tahun 661 H/1263 M, lalu berpindah ke Damsyik dan wafat di kota ini pada tahun 728 H/1328 M. Untuk biografi ringkas tokoh ini lihat al-Dhahabī, *Tadhkirah al-Ḥuffāẓ*, 4:192, Khayr al-Dīn bin Maḥmūd al-Zirkilī, *al-A‘lām* (Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 2002) 1:144.

[27] Lihat nukilan ucapan para ulama tentang perkara ini dalam ‘Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah, *al-Isnād min al-Dīn: Ṣafḥah Mushriqah min Tārīkh Samā‘ al-Ḥadīth ‘ind al-Muḥaddithīn* (Beirut: Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyyah, 2014), 19-29.

Aliran selain daripada mereka seperti Syiah, orientalis, modenis Islam, Islam Liberal dan lain-lain berada di luar cakupan kajian ini.[28]

Dalam kajian ini, penulis akan mengkaji kepelbagaian metode kritik hadith yang diamalkan oleh tiga aliran Sunni semasa, iaitu Salafi, Sufi dan Iḥyā’ Manhaj al-Mutaqaddimīn, serta mengamati persamaan, perbezaan dan kekuatan metode kritik setiap aliran. Oleh kerana setiap aliran mencakupi ramai tokoh, fokus analisis dihadkan kepada seorang tokoh yang mewakili tiap-tiap aliran, iaitu Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī daripada aliran Salafi, Maḥmūd Sa‘īd Mamdūḥ daripada aliran Sufi, dan Ḥamzah al-Malyabārī daripada aliran Iḥyā’ Manhaj al-Mutaqaddimīn. Penulis akan mengamati metodologi ketiga-tiga tokoh tersebut berkenaan empat konsep yang menentukan kesahihan hadith, iaitu status perawi, kesambungan sanad, analisis ‘*illah* dan kaedah naiktaraf hadith lemah. Tiap-tiap konsep asas ini mengandungi beberapa kaedah cabang yang menuntut kajian tersendiri. Dalam membincangkan penentuan status perawi, penulis akan mengkaji kaedah yang diamalkan ketiga-tiga tokoh dalam menilai ‘*adālah* dan *ḍabṭ* perawi sekaligus menyentuh perbahasan tentang *tawthīq ijmālī, tawthīq ḍimnī*, riwayat *majhūl* dan *mukhtaliṭ*. Di bawah konsep kesambungan sanad, perbincangan akan menyentuh kaedah-kaedah penetapan

[28] Meskipun aliran-aliran ini menyentuh perbincangan tentang aspek kesahihan hadith, akan tetapi konsep dan kriteria yang mereka amalkan bertentangan dengan konsep dan praktik Ahli Hadith. Untuk kajian terperinci berkenaan konsep kesahihan hadith di sisi Syiah Imamiah, lihat Ahmad Harith Suhaimi, *Tawthīq al-Sunnah Bayna al-Shī‘ah al-Imāmiyyah wa Ahl al-Sunnah fi Aḥkām al-Imāmah wa Nikāḥ al-Mut‘ah* (Beirut: Dār al-Salām, 2003), 143-307. Untuk ulasan ringkas namun kemas tentang perkembangan kajian hadith di Barat pada abad 20 M, rujuk A. Kevin Reinhart, "Juynbolliana, Gradualism, The Big Bang and Hadith Study in the Twenty-First Century", *Journal of American Oriental Society* 130, no. 3 (2010), 413-444 dan Jonathan A. C. Brown, *Hadith: Muhammad’s Legacy in the Medieval and Modern World* (London: Oneworld Publication, 2014), 197-237.

samā‘, juga sanad *mu‘an‘an* dan *mudallas*. Di bawah topik analisis ‘*illah*, penulis akan mengkaji persepsi ketiga-tiga tokoh berkenaan *tafarrud* dan *mukhālafah* yang tercermin dalam *muḍtarib* dan *ziyādah al-thiqah*. Berkenaan konsep naiktaraf hadith lemah, penulis akan mengkaji kaedah dan syarat yang ditetapkan ketiga-tiga tokoh dalam mengangkat hadith lemah kepada darjat hasan ataupun sahih.

Fokus kajian yang telah disebutkan menuntut penulis untuk mengkaji semua karya tulisan Mamdūḥ, al-Ḥuwaynī dan al-Malyabārī. Bagaimanapun, oleh kerana karya tulisan ketiga-tiga tokoh menyentuh topik perbahasan yang bervariasi, tidak semua tulisan mereka adalah relevan dengan kajian ini. Justeru, penulis membataskan rujukan hanya kepada karya tulisan yang mengandungi penjelasan konsep dan metodologi kritik hadith sahaja. Berkenaan dengan Mamdūḥ, penulis mengamati metode kritik beliau sebagaimana yang terkandung dalam *Bishārah al-Mu'min bi Taṣḥiḥ Ḥadīth Ittaqū Firāsah al-Mu'min*,[29] *Wuṣūl al-Tahānī bi Ithbāt Sunniah al-Subḥaḥ wa al-Radd ‘alā al-Albānī,*[30] *Mubāḥathah al-Sāirin bi Ḥadīth Allahumma Innī As'aluka bi Ḥaq al-Sā'ilīn,*[31] *Tanbīh al-Muslim ilā Ta‘addī al-Albānī ‘alā Ṣaḥīḥ Muslim,*[32] *Raf‘ al-Manārah li Takhrīj Aḥādīth al-Tawassul wa al-Ziyārah,*[33] *Iḥtifāl bi Ma‘rifah al-Ruwāt al-Thiqāt alladhīna Laysū fi Tahdhīb al-*

[29] Buku ini mendiskusikan status kesahihan hadith berkenaan firasat mukmin yang diriwayatkan menerusi enam sanad.
[30] Buku ini mendiskusikan status kesahihan hadith penggunaan biji tasbih diriwayatkan menerusi satu sanad dan beberapa *shāhid*.
[31] Buku ini mendiskusikan status kesahihan hadith doa pergi ke masjid yang mengandungi tawassul dengan makhluk. Hadith ini diriwayatkan menerusi satu sanad dan beberapa *shāhid*.
[32] Dalam buku ini, Mamduh mendiskusikan tentang status kesahihan 50 hadith yang dilemahkan al-Albānī.
[33] Beliau mentakhrij dan mendiskusikan status kesahihan 34 hadith.

Kamāl,[34] *al-Ittijāhāt al-Ḥadīthiyyah fī al-Qarn al-Rābi‘ al-‘Ashar,* ulasan beliau ke atas kitab *al-Naqd al-Ṣaḥīḥ limā ‘turiḍa ‘alayh min Aḥādīth al-Maṣābīḥ* karya al-‘Alā’ī,[35] dan *al-Ta’rīf bi Awhām man Qassama al-Sunan ilā Ṣaḥīḥ wa Ḍa’īf.*[36]

Untuk metode kritik Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī, analisis ditujukan kepada buku-buku beliau yang bertajuk *Faṣl al-Khiṭāb fī Naqḍ al-Mughnī ‘an al-Ḥifẓ wa al-Kitāb,*[37] *Junnah al-Murtāb bi Naqḍ al-Mughnī ‘an al-Ḥifẓ wa al-Kitāb,*[38] *al-Nāfilah fi al-Āḥādith al-Ḍa’īfah wa al-Bāṭilah,*[39] *Is’āf al-Labīth bi Fatāwā al-Ḥadīth,*[40] *Kashf al-Makhbū’ bi Thubūt Ḥadīth al-Tasmiyah ‘Ind al-Wudū’, Nahy al-Ṣuḥbah ‘an al-Nuzūl bi al-Rukbah, Ghawth al-Makdūd bi Takhrīj Muntaqā Ibn al-Jārūd,*[41] *Tanbīh al-Hājid ilā mā Waqa‘a min al-Naẓar fī Kutub al-Amājid* dan *Badhl al-Iḥsān bi Taqrīb Sunan al-Nasā’ī Abī ‘Abd al-Raḥmān.*[42] Sebuah buku bertajuk *Nathl al-Nibāl* menghimpun ucapan al-Ḥuwaynī berkenaan para perawi yang diambil daripada buku-buku beliau yang telah dan belum diterbitkan.[43] Penulis menjadikan buku ini sebagai rujukan utama dalam mengkaji pandangan beliau berkenaan status perawi hadith.

[34] Mengandungi 2676 nama perawi.
[35] Kitab ini karya tulis al-’Ala’i yang membincangkan status kesahihan 19 hadith yang dinilai palsu oleh Ibn al-Jawzi. Beliau menyempurnakan perbahasan kitab dengan kitab bertajuk *al-Mas‘ā al-Rājih bi Tatmīm al-Naqd al-Ṣaḥīḥ*. Kitab ini mengandungi perbahasan tentang status 16 hadith.
[36] Buku ini mendiskusikan status kesahihan 990 hadith.
[37] Mengandungi 28 tajuk perbincangan tentang kesahihan hadith dalam tema-tema terrtentu.
[38] Mengandungi 101 tajuk perbincangan tentang kesahihan hadith dalam tema-tema tertentu.
[39] Mengandungi perbincangan tentang status kesahihan 100 hadith.
[40] Mengandungi 369 fatwa yang berkaitan dengan status kesahihan hadith.
[41] Mengandungi takhrij dan perbincangan 1114 hadith.
[42] Mengandungi takhrij dan huraian status kesahihan 81 hadith.
[43] Penulis buku setebal empat jilid ini ialah seorang murid kanan al-Ḥuwaynī yang bernama Abu ‘Amr Ahmad bin Atiyyah al-Wakil. Buku ini mengandungi 5217 nama perawi.

Berkenaan al-Malyabārī, penulis mengeluarkan metode kritik hadith beliau yang terkandung dalam *Naẓarāt al-Jadīdah fi ‘Ulūm al-Ḥadīth, al-Muwāzanah Bayna al-Mutaqaddimīn wa al-Mutaakhirīn fī Taṣḥīḥ al-Āḥādith wa Ta‘līliha, al-Ḥadīth al-Ma‘lūl: Qawā’id wa Ḍawābiṭ, Ziyādah al-Thiqah fi Kutub Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth: Dirāsāh Mawḍū‘iyyah Naqdiyyah, ‘Abqariyyah al-Imām Muslim fī Tartīb Āḥādith Musnadih al-Ṣaḥīḥ: Dirāsah Taḥlīliyyah, Kayfa Nadrus ‘Ilm Takhrij al-Hadith, ‘Ulūm al-Ḥadīth fi Ḍaw’ Taṭbīqāt al-Muḥaddithīn al-Nuqqād, Mā Hakadhā Tūradu Yā Sa’d al-Ibil: Ḥiwār ‘Ilmī Ma’a al-Duktūr Rabī‘ Ḥawl Manhaj al-Muhaddithīn al-Nuqqād al-Qudamā fi Naqd al-Ḥadīth,* dan *Su’ālat Ḥadīthiyyah.*

Sebuah kajian perbandingan tidak akan sempurna jika tidak dilanjutkan dengan analisis dan *tarjīḥ*. Seepas mendeskripsikan metode kritik ketiga-tiga tokoh, penulis melakukan analisis perbandingan yang bertujuan untuk mendedahkan persamaan dan perbezaan yang terdapat dalam metode kritik tersebut. Apabila persamaan adalah perkara normal akibat persamaan sumber-sumber rujukan, penulis melihat perbezaan sebagai fenomena yang mesti dikaji. Penulis berusaha mengetahui faktor-faktor yang menyebabkan seseorang tokoh memilih pandangan yang berbeza dengan tokoh yang lain, implikasi pandangan tersebut dalam medan kritik hadith, serta kekuatan atau kelemahan pandangan itu dalam neraca metodologi Ahli Hadith. Sebagai lanjutan daripada analisis ini, penulis mencadangkan beberapa kaedah praktikal untuk diaplikasi apabila berhadapan dengan pertembungan pendapat berkenaan status kesahihan hadith di kalangan tokoh-

tokoh semasa. Kaedah-kaedah tersebut dirumuskan daripada ucapan dan praktik Ahli Hadith terdahulu dan semasa.

Meskipun ketiga-tiga tokoh yang menjadi subjek kajian ini masih hidup, penulis tidak dapat mengamalkan kaedah temu bual akibat keterbatasan kewangan dan masa. Ketiga-tiga tokoh tinggal di luar negara dan sangat sibuk dengan aktiviti ilmu dan dakwah. Penulis telah berusaha untuk menghubungi mereka namun tiada maklum balas. Selain itu, penulis berpandangan bahawa kaedah temubual tidak kritikal memandangkan data-data yang terkandung dalam karya tulis mereka lebih daripada mencukupi untuk keperluan penyelidikan ini. Oleh itu, penulis tidak memaksa diri dan mementingkan temu bual dengan mereka secara langsung.

0.7. Justifikasi Pemilihan Tokoh

Selain memenuhi kriteria "kesemasaan (*mu'āṣarah/contemporary*)" sebagaimana yang ditetapkan dalam tajuk kajian, pemilihan Mamdūḥ, al-Ḥuwaynī dan al-Malyabārī untuk mewakili ketiga-tiga aliran dilakukan atas tiga pertimbangan. Pertama, ketiga-tiga sarjana ini memiliki ketokohan dan keilmuan yang berautoriti dan dihormati dalam aliran mereka masing-masing. Mamdūḥ menimba ilmu hadith secara langsung daripada tokoh-tokoh hadith rujukan utama aliran Sufi, iaitu ʻAbd Allah (m. 1413 H/1993 M) dan ʻAbd al-ʻAziz al-Ghumārī (m. 1417 H/1996 M). Daripada kedua-dua guru ini, beliau menerima warisan

intelektual seorang ulama hadith Sufi yang dikatakan telah mencapai darjat *ḥāfiẓ*, iaitu Ahmad al-Ghumārī (m. 1380 H/1960 M).[44] Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī, pada masa yang sama, menerima ilmu hadith daripada tokoh rujukan utama aliran Salafi: Nāṣir al-Dīn al-Albānī (m. 1420 H/1999 M). Kepakaran beliau dalam kritik hadith diiktiraf dan diperakui oleh al-Albānī sendiri.[45] Sementara itu, al-Malyabārī adalah tokoh terawal yang mendedahkan perbezaan metodologi antara kalangan Mutaqaddimīn dan Muta'akhirīn sebelum membentuk sebuah aliran tersendiri. Oleh yang demikian, metode kritik beliau benar-benar mewakili aliran baharu dalam kritik hadith.[46]

Kedua, ketiga-tiga tokoh merupakan penulis yang prolifik dengan karya tulis yang bervariasi. Mamdūḥ menulis 32 tajuk buku; 5 di antaranya dalam ketebalan melebihi satu jilid.[47] Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī menulis 154 tajuk buku, sebahagian besarnya telah diterbitkan.[48] Berbanding Mamdūḥ dan al-Ḥuwaynī, buku-buku hasil tulisan al-Malyabārī lebih sedikit. Hingga hari ini, beliau menerbitkan 11 buku dan 5 artikel ilmiah. Walaupun begitu, semua karya tulis beliau menyentuh isu-isu yang paling sensitif dalam wacana

---

[44] Gelaran ini hanya diberikan untuk seseorang yang terkenal mempelajari hadith daripada kalangan pakar, menguasai martabat dan tingkatan para perawi, mampu menilai status kesahihan hadith, serta menghafal kebanyakan matan-matan hadith. Lihat Maḥmūd Sa'īd Mamdūḥ, *Tazyīn al-Alfāẓ bi Tatmīm Dhuyūl Tadhkirah al-Ḥuffāẓ* (Kaherah: Dār al-Baṣā'ir, 2009), 15.

[45] Lihat Abu 'Amr Aḥmad bin 'Aṭiyyah al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl bi Mu'jam al-Rijāl al-ladhīna Tarjama lahum Faḍīlah al-Shaykh al-Muḥaddith Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī* (Kaherah: Dar Ibn 'Abbās, 2012), 19.

[46] Untuk penegasan bahawa al-Malyabārī telah memulakan suatu aliran baharu, lihat Aḥmad al-Zahrānī, *Naqḍ Mujāzafāt al-Duktūr al-Malyabārī wa Bayān Buṭlān al-Farq bayna Manhaj al-Mutaqaddimīn wa Manhaj al-Mutaakhirīn fi Taṣḥīḥ al-Ḥadīth wa Ta'līlih* (Abu Zabi: Dar al-Imam Malik, 2004), 11.

[47] Lihat senarai tajuk tersebut dalam Yūsuf Mar'ashlī, *Nathr al-Jawāhir wa al-Durar fī 'Ulamā al-Qarn al-Rābi' 'Ashar* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2006), 1:2155-2156.

[48] Lihat al-Wakil, *Nathl al-Nibal*, 71-94.

hadith semasa.[49] Semua ini menyediakan limpahan data bagi penulis untuk mengenalpasti metode kritik setiap tokoh sekaligus aliran yang mereka wakili.

Ketiga, setiap tokoh saling mengenal pemikiran dan idea tokoh yang lain sehingga menyumbang kepada pengukuhan identiti dan keunikan pemikiran ketiga-tiga tokoh. Mamdūḥ pernah secara jelas membincangkan dan mengkritik metode kritik hadith al-Ḥuwaynī dan al-Malyabārī.[50] Pada masa yang sama, al-Malyabārī pernah mengulas konsep tafarud yang diamalkan oleh al-Ḥuwaynī dan *tawthīq ḍimnī* yang diplikasi oleh Mamdūḥ.[51]Pada masa yang sama, kritikan al-Ḥuwaynī kepada pemikiran yang membezakan antara Mutaqaddimīn dan Muta'akhirīn menunjukkan bahawa beliau juga mengkaji idea-idea yang dilontarkan al-Malyabārī.[52] Selain itu, pelbagai bantahan beliau kepada al-Ghumārī secara tidak langsung adalah kritikan ke atas Mamdūḥ yang mengamalkan metode kritik yang serupa dengannya.[53]

---

[49] 'Abd al-Salām Abū Samhah, "al-Sīrah al-Dhātiyyah Dr. Ḥamzah al-Malyabārī," laman sesawang *Multaqa Ahl al-Ḥadīth,* dicapai pada 6 Disember 2016, http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=331578.

[50] Untuk kritikan ke atas al-Ḥuwaynī, lihat *Maḥmūd Sa'īd Mamdūḥ*, "*al-Shaykh Maḥmūd Sa'īd Mamdūḥ wa al-Ḥuwaynī*", laman sesawang *Youtube*, dicapai 2 Februari 2017, https://www.youtube.com/watch?v=02BnjJky4mM. Untuk kritikan ke atas al-Malyabārī, lihat *Maḥmūd Sa'īd Mamdūḥ*, "*Maḥmūd Sa'īd Mamdūḥ Yataḥaddath 'an al-Fawḍā al-Ḥadīthiyyah al-Mu'āṣirah*", laman sesawang *Youtube*, dicapai 2 Februari 2017, https://www.youtube.com/watch?v=Sdt2f5Ascpg&index=3&list=PLUYhfrTvAHmSw-C7GSYGW1jh9MuD165UT.

[51] Lihat Ḥamzah 'Abd Allāh al-Malyabārī, *Naẓarāt Jadīdah fī 'Ulūm al-Ḥadīth* (Beirut: Dār Ibn Hazm, 2003), 122, al-Malyabārī, *al-Muwāzanah bayna al-Mutaqaddimīn wa al-Mutaakhirīn fi Taṣḥīḥ al- Āḥādith wa Ta'līliha* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2001), 122.

[52] Untuk kritikan tersebut, Abū Ishāq al-Ḥuwaynī, "*As'ilah Ḥawla Takhrīj al-Ḥadīth*", laman Islamway.net, dicapai pada Februari 2017, http://ar.islamway.net/lesson/10983/%D8%A3%D8%B3%D8%A6%D9%84%D8%A9-%D8%AD%D9%88%D9%84-%D8%AA%D8%AE%D8%B1%D9%8A%D8%AC-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%AD%D8%A7%D8%AF%D9%8A%D8%AB.

[53] Al-Ḥuwaynī sangat sering mengkritik pemikiran hadith tokoh-tokoh keluarga al-Ghumārī. Lihat misalnya Abū Ishāq al-Ḥuwaynī, *al-Fatāwā al-Hadīthiyyah al-Musammā Is'āf al-Labīth bi Fatāwā al-Ḥadīth* (Mesir: Dār al-Taqwa, 2011), 1:119-130, al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl,* 1:.77, 84 dan 89.

0.8. Kepentingan Kajian

Penelitian ini berkait rapat dengan matlamat utama ilmu hadith, iaitu menetapkan kesahihan dan kelemahan hadith.[54] Penulis berusaha membuktikan kebenaran sebuah hakikat penting yang selalu diabaikan, iaitu kritik hadith adalah bersifat ijtihadi sebagaimana yang ditegaskan oleh Ibn Taymiyyah (m.728 H/1328 M).[55] Sebelum beliau, Imam al-Tirmidhī (m. 279 H/892 M)[56] secara jelas mengatakan bahawa Ahli Hadith sering berbeza pandangan dalam menilai status perawi sepertimana yang sering berlaku dalam pelbagai ilmu lainnya.[57] Makna zahir ucapan ini terlalu luas membuka peluang penyalahgunaan oleh sesetengah kalangan untuk melemahkan hadith yang telah disahihkan oleh Ahli Hadith ataupun sebaliknya. Justeru, kajian ini akan membuktikan bahawa ruang ijtihad dalam kritik hadith terhad berdasarkan kaedah-kaedah yang telah ditetapkan oleh Ahli Hadith. Penerimaan sesuatu ijtihad dalam kritik hadith ditentukan oleh keserasiannya dengan kaedah-kaedah tersebut.[58]

---

[54] Menurut Badr al-Dīn Ibn Jamā‘ah (m.733 H/1333 M), memastikan status kesahihan hadith adalah matlamat akhir ilmu hadith. Lihat Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī fi Sharḥ Taqrīb al-Nawawī* (Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 2002), 25.

[55] Lihat Ahmad bin ‘Abd al-Halim Ibn Taymiyyah al-Ḥarrānī, *Raf‘ al-Malām ‘an al-A'immah al-A'lām* (Riyad: Al-Ri'āsat al-'Āmmah li Idārāt al-Buhūth al-'Ilmiyyah wa al-Iftā' wa al-Da'wah wa al-Irshād, 1413H) 19.

[56] Beliau adalah Abū ‘Īsā Muhammad bin ‘Īsā bin Sawrah al-Tirmidhī, salah seorang pakar hadith yang disepakati ketokohannya dalam bidang kritik hadith dan penilaian status perawi. Buku beliau yang masyhur dengan sebutan *Sunan al-Tirmidhī* membuktikan kepakaran beliau dalam ilmu ini. Untuk biografi ringkas beliau, lihat al-Dhahabī, *Tadhkirah al-Ḥuffāẓ,* 2:154.

[57] Abū al-Faraj ‘Abd al-Rahman bin Ahmad Ibn Rajab al-Ḥanbalī, *Sharh ‘Ilal al-Tirmidhī* (Riyad: Dār al-‘Aṭā, 2001), 1:321.

[58] Salah seorang tokoh semasa yang memahami konsep ini terlalu luas ialah Ẓafar Ahmad al-Tahānawī (m. 1394 H/1974 M). Beliau sering menggunakan kaedah ini untuk menjustifikasi kritik hadith fuqahā' Hanafiyyah yang menyalahi

Kajian ini juga akan memantapkan teori Abū Bakr al-Bayhaqī (m. 458 H/1066 M)[59] tentang kepelbagaian metodologi kritik hadith dalam kalangan ulama hadith. Dalam beberapa bukunya, pakar hadith ini berkali-kali menegaskan tiga kategori hadith: hadith yang disepakati sahih, hadith yang disepakati lemah, dan hadith yang diperselisihkan. Beliau turut menjelaskan bahawa sebab-sebab perselisihan dalam kalangan Ahli Hadith berpunca daripada perbezaan dalam menilai perawi, menetapkan keterputusan sanad dan menganalisis ‘*illah*. Beliau lalu berkata: “Oleh yang demikian, wajib ke atas ulama hadith yang terkemudian memperhatikan perselisihan mereka, dan berusaha mengetahui metodologi mereka dalam menerima dan menolak (hadith), lalu memilih sebahagian daripada pendapat mereka yang paling benar.”[60]

Sumbangan kajian ini bukan terhad dalam ilmu hadith sahaja. Perbezaan kritik hadith sejak dahulu hingga hari ini adalah salah satu faktor penting yang menyebabkan perbezaan pendapat antara pelbagai aliran atau mazhab. Permasalahan yang terdedah kepada perbezaan pendapat seringkali dimanipulasi untuk melebarkan jurang dalam kalangan

---

kaedah-kaedah Ahli Hadith. Lihat misalnya ucapan beliau dalam Ẓafar Ahmad al-Tahānawī, *Qawā‘id fi ‘Ulūm al-Ḥadīth* (Riyad: Shirkah al-Ābikān, 1984), 49, 50, 390 dan 396. Sikap ini kemudian dibantah oleh Abū Muhammad Badī‘ al-Dīn al-Rāshidi, *Naqḍ Qawā‘id fi ‘Ulūm al-Ḥadīth li al-Shaykh Ẓafar Ahmad al-Tahānawī bi Taḥqīq al-Shaykh ‘Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah* (Kuwait: Dār Ghirās, 2003), 91-94.

[59] Abū Bakr Ahmad bin ‘Ali bin Mūsā al-Khasrājurdī al-Bayhaqī, seorang pakar hadith dan penyokong mazhab Shāfi‘ī terbesar di Khurasan. Beliau dilahirkan di Bayhaq pada tahun 384 H/ 994 M. Selepas mempelajari ilmu hadith daripada tokoh-tokoh ulama di negerinya, beliau melanjutkan pengajian di Kufah, Baghdad, Mekah dan lain-lain. Salah seorang guru beliau ialah Abū ‘Abd Allah al-Ḥākim al-Nīsābūrī (m. 405 H/1012 M), penulis kitab al-Mustadrak dan lain-lain. Menurut al-Dhahabī, al-Bayhaqī sangat pakar dalam hadith, fiqh, penjelasan *‘ilal* (cacat-cacat) hadith dan menghimpun hadith-hadith yang bertentangan. Lihat biografi ringkas beliau dalam al-Dhahabī, *Tadhkirah al-Ḥuffāẓ*, 3:220.

[60] Lihat Ahmad bin al-Ḥusayn al-Bayhāqī, *Ma‘rifah al-Sunan wa al-Āthār* (Damsyik: Dar Qutaybah, 1991), 1:182, Ahmad bin al-Ḥusayn al-Bayhāqī, *Dalā’il al-Nubuwwah wa Ma’rifah Aḥwāl Ṣaḥib al-Sharī‘ah* (Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 2007), 1: 46, Ahmad bin al-Ḥusayn al-Bayhāqī, *Risālah al-Imām Abī Bakar al-Bayhaqī ilā al-Imām Abī Muhammad al-Juwaynī* (Beirut: Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyyah, 2007), 68-69.

umat Islam. Justeru, memahami sebab-sebab *khilaf* yang berlaku antara aliran (*intra-faith*) akan memudahkan proses dialog untuk mencapai kesepakatan. Menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī, *fiqh al-ikhtilāf* (memahami fenomena perselisihan pendapat dalam kalangan umat dan sebab-sebabnya) merupakan salah satu aspek fiqh yang sangat dituntut pada masa ini. Konsepsi yang sempurna berkenaan perkara ini mesti dibina di atas kaedah-kaedah yang kukuh berlandaskan al-Quran, Sunnah dan ijmak ulama.[61] Beliau turut menegaskan bahawa tugasan terpenting seorang reformis abad ini ialah "menyatukan kekuatan umat yang terpecah, mendekatkan yang jauh dan mendamaikan yang bermusuh selagi terdapat ruang."[62]

0.9. Ulasan Kajian Lepas

Setakat penelitian dan analisa penulis, belum ada kajian lepas di peringkat akademik yang secara spesifik menganalisis dan membandingkan metode kritik hadith aliran Salafi, Sufi dan Iḥyā' Manhaj al-Mutaqaddimīn. Walaupun begitu, tidak dinafikan terdapat banyak kajian terdahulu yang telah membincangkan konflik Salafi dan Sufi serta aliran-aliran dalam wacana hadith semasa. Bagi memudahkan penerangan, penulis mengklasifikasi kajian-kajian lepas tersebut di bawah tiga tajuk: kajian lepas tentang konflik Sufi dan

---

[61] Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kayfa Nataʻāmal Maʻa al-Turāth wa al-Tamadhhub wa al-Ikhtilāf* (Kaherah: Maktabah Wahbah, 2011), 138.
[62] Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fuṣūl fi al-ʻAqīdah bayna al-Salaf wa al-Khalaf* (Kaherah: Maktabah Wahbah, 2005), 155.

Salafi, kajian lepas tentang kepelbagaian aliran dalam Wacana Hadith Semasa, dan kajian lepas tentang metode kritik Mamdūḥ, al-Ḥuwaynī dan al-Malyabārī.

0.9.1.Kajian Lepas Tentang Konflik Sufi dan Salafi

Pelbagai kajian sosio-antropologi yang ditulis oleh pengkaji moden membahagi umat Islam ahli Sunnah pada hari ini kepada dua aliran: Salafi dan Sufi. Mereka turut mengamati hubungan kedua-dua aliran yang selalu diwarnai dengan polemik dalam isu-isu furuk akidah dan fiqh. Konflik Salafi dan Sufi tersebut bukan hanya berlaku di negera-negara bermajoriti muslim, akan tetapi turut menular hingga masyarakat Islam minoriti di dunia Barat. Fenomena ini menarik perhatian ramai pengkaji yang berminat meneliti fenomena tersebut untuk mendapatkan kefahaman tentang sebab-sebab konflik berserta kesan yang ditinggalkan dalam sosio-politik umat Islam semasa.

Dalam sebuah artikel bertajuk *The Contextualizing Conflict Between Salafi And Sufi*,[63] Alexander Knysh menganalisis dan menelusuri faktor-faktor dalaman dan luaran yang meruncingkan konflik Salafi dan Sufi di negara-negara Kaukasus Utara (Dagestan dan Chechnya) dan Yaman. Kajian yang mengaplikasi metode penelitian sosio-antropologi ini mendapati bahawa ideologi Sufi adalah bahagian yang tidak terpisahkan daripada sejarah,

[63] Alexander Knysh, “The Contextualizing Conflict Between Salafi And Sufi,” *Middle Eastern Studies* 43, no. 4 (Julai, 2007), 503-530.

sosio-budaya dan politik umat Islam di negeri-negeri berkenaan. Sebaliknya, Salafi sering dilihat sebagai perkara asing dan baharu. Para penyokong aliran ini adalah kalangan muda yang berpendidikan sekular dan menginginkan kebebasan daripada struktur kuasa dan loyaliti tradisional. Mereka menggunakan ideologi Salafi sebagai *the ideology of protest* kerana ajarannya yang senang difaham dan jauh daripada cerita-cerita pelik. Knysh turut mendapati bahawa konflik Sufi-Salafi sering diekploitasi oleh pihak berkuasa untuk menekan pihak-pihak tertentu. Pihak penguasa lebih suka bekerjasama dengan aliran Sufi kerana memandang aliran ini "kurang jahat (*less evil*)" berbanding Salafi. Pada masa yang sama, pihak sufi memanfaatkan kedudukan istimewa ini untuk meluaskan pengaruh sekaligus menekan pihak-pihak yang menentang mereka.

Konflik Salafi dan Sufi dalam masyarakat Islam minoriti di Barat menjadi fokus kajian Ron Geaves dalam artikelnya yang bertajuk *Tradition, Innovation, And Authentication: Replicating The Ahl As-Sunna Wa Jamaat In Britain.*[64] Dengan mengaplikasi analisis tranformasi sosial, beliau mengamati usaha-usaha yang dilakukan oleh masyarakat minoriti Islam dari Asia Selatan di Britain yang beraliran Sufi-tradisional dalam mempertahankan tradisi di tengah kritikan tokoh-tokoh aliran Salafi/Wahhabi. Kedua-dua pihak memperebutkan gelaran Ahli Sunnah Wal Jamaah yang mengandungi nilai-nilai legitimasi dan keaslian. Menurut Geaves, kalangan tradisional Islam di Britain

---

[64] Ron Geaves, "Tradition, Innovation and Authentication: Replicating The Ahl As-Sunna Wa Jamaat In Britain" *Comparative Islamic Studies* 1 (2005), 1-20.

telah melakukan pelbagai kaedah inovatif dalam mempertahankan gelaran tersebut sekaligus melegitimasi tradisi di persekitaran urban Barat. Kaedah-kaedah tersebut meliputi aspek pendidikan dan penggunaan teknologi maklumat. Kalangan tariqat menganjurkan persidangan antarabangsa yang menghimpun tokoh-tokoh Islam tradisional dari setiap penjuru dunia untuk menunjukkan kesatuan akidah dan amalan, sekaligus menafikan tuduhan bahawa tasawuf berasal daripada pengaruh bukan Islam. Meskipun memiliki banyak kekurangan, namun usaha-usaha ini berjaya mengekalkan pengaruh dan legasi aliran tradisional kepada generasi seterusnya.

Tidak dinafikan, konflik Sufi dan Salafi seringkali melibatkan faktor emosi yang mengaburkan kejernihan dalam melihat isu-isu tertentu. Pelbagai dakwaan diajukan tanpa sokongan bukti yang meyakinkan. Dalam sebuah artikel bertajuk *Salafism In Modern Egypt: Panacea or Pest*, Richard Gauvain menguji dakwaan popular yang menuduh ideologi Salafi sebagai faktor asing yang mengancam ketenteraman umat Islam di Mesir.[65] Menggabungkan kaedah temubual dan dokumentasi, beliau mengkaji sejarah dan aktiviti dakwah Salafi di Mesir untuk mengukur sejaumana kebenaran dakwaan tersebut. Dapatan Gauvain merumuskan bahawa aliran Salafi tidak sepenuhnya asing daripada masyarakat Mesir. Sebaliknya, aliran ini memiliki akar sejarah yang berasal daripada sosio-budaya Mesir sendiri. Para pengasas pertubuhan *Anṣār al-Sunnah* (sebuah pertubuhan dakwah Salafi di Mesir yang diasaskan pada tahun 1926 M) adalah graduan Universiti al-Azhar.

---

[65] Richard Gauvain, "Salafism In Modern Egypt: Panacea or Pest", *Political Theology* 11 (2010), 802-825.

Hubungan mesra antara organisasi ini dengan Saudi Arabia berlaku bukan pada awal penubuhan akan tetapi selepas fasa-fasa kemapanannya. Gauvain turut membuktikan bahawa pemikiran Salafi mampu berintegrasi dengan seluruh lapisan masyarakat di Mesir. Dalam hukum kekeluargaan dan hubungan gender, fatwa tokoh-tokoh Salafi malah mempertahankan tradisi dan budaya Mesir. Temuan ini sekaligus menafikan pandangan yang menuduh ideologi Salafi mengancam ketenteraman.

Sebuah kajian lain yang mencabar pandangan stereotaip tentang konflik Salafi dan Sufi ditulis oleh Mark Woodward, Muhammad Sani Umar, Inayah Rohmaniyah dan Mariani Yahya menulis artikel bertajuk *Salafi Violence And Sufi Tolerance? Rethinking Conventional Wisdom.*[66] Artikel ini berusaha menguji pandangan popular dalam kalangan akademik dan jurnalis yang selalu mengaitkan ideologi Salafi dengan keganasan dan ideologi Sufi dengan toleransi. Selepas analisis data-data etnografi dan historik berkenaan kes-kes keganasan di Asia Tenggara dan Afrika Barat sejak abad 17 M hingga 2008, kajian ini menafikan hubungan signifikan antara orientasi teologi dan tendensi keganasan. Sebaliknya, mereka mendapati bahawa kedua-dua aliran mencakupi pelbagai kumpulan yang mengamalkan pendekatan variatif dalam isu-isu keganasan. Artikel ini tegas merumuskan bahawa faktor-faktor teologi, termasuk khilaf antara Sufi dan Salafi, tiada kaitan dengan sikap keganasan ataupun kesederhanaan. Kajin ini turut menyebutkan

---

[66] Mark Woodward et. al., "Salafi Violence And Sufi Tolerance? Rethinking Conventional Wisdom," *Perspectives on Terrorism* 7 (Dis, 2013), 58-78.

bahawa para penggubal dasar sering menerima cadangan yang silap apabila menilai potensi keganasan dalam gerakan-gerakan Islam berdasarkan orientasi teologi aliran-aliran tersebut.

Dalam sebuah artikel yang bertajuk *Jamal al-Din al-Qasimi and The Salafi Approach to Sufism*, Mun'im Sirry mengkritik persepsi umum yang menetapkan sikap anti-tasawuf dalam kalangan Salafi. Beliau menafikan perkara tersebut sekaligus membuktikan bahawa sebahagian tokoh-tokoh Salafi memiliki kecenderungan yang kuat terhadap sufism.[67] Artikel ini secara khusus menganalisis pemikiran tokoh Salafi Damsyik Jamāl al-Dīn al-Qāsimī (m. 1332 H/1914 M)[68] dalam buku *Dalā'il al-Tawḥīd,* terutama dalam bab *Buṭlān al-Ḥulūl wa al-Ittiḥād* (membatalkan konsep inkarnasi dan penyatuan dengan tuhan). Tokoh Salafi ini ternyata mempertahankan teori *wiḥdat al-wujūd* yang dicadangkan oleh Ibn 'Arabī (m .638 H/1240 M),[69] seorang tokoh Sufi Damsyik, daripada kritikan Ibn Taymiyyah (m.728 H/1328 M). Daripada kajian ini, Sirry merumuskan bahawa pendirian tokoh-tokoh Salafi berkenaan idea-idea sufistik tidak seragam. Menurut beliau, secara amnya tokoh-tokoh Salafi Damsyik tidak memandang negatif tasawuf. Kritikan mereka hanya ditujukan kepada penyimpangan dan sikap melampau sesetengah kalangan Sufi pada

---

[67] Mun'im Sirry, "Jamal al-Din al-Qasimi and The Salafi Approach to Sufism", *Die Welt des Islams* 51 (2011), 75-108.
[68] Jamāl al-Dīn (Muhammad Jamāl al-Dīn) bin Muhammad Sa'īd bin Qāsim al-Ḥallāq al-Qāsimī, seorang ulama Syam yang berpegang kepada akidah Salaf dan melarang taqlid. Beliau dilahirkan di Damsyik pada tahun 1283 H/1866. Karya tulis beliau meliputi 72 tajuk buku dan artikel yang berkaitan dengan akidah, tafsir, hadith, tasawuf, fiqh dan lain-lain. Untuk biografi ringkas beliau, lihat al-Zirkilī, *al-A'lām*, 2:135.
[69] Syeikh al-Akbar Muḥyi al-Dīn Muhammad bin 'Ali bin Muhammad bin 'Arabī al-Ḥātimī al-Ṭā'ī al-Andalussī. Beliau dilahirkan di Andalus pada tahun 560 H/1165 M, lalu mengembara ke pelbagai negeri sebelum menetap di Damsyik. Buku-buku karangan beliau melebihi 400 tajuk buku. Beliau wafat pada tahun 638 H/1240 M dan dimakamkan di Damsyik. Untuk biografi ringkas beliau, lihat al-Zirkilī, *al-A'lām*, 6:281.

masa itu. Dalam konteks yang lebih luas, temuan ini mampu meluruskan kesalahfahaman yang terdapat dalam persepsi ramai kalangan berkenaan hakikat konflik yang berlaku di antara aliran Salafi dan Sufi.

Dalam sebuah artikel yang bertajuk *Is Islam Easy to Understand or Not?,*[70] Jonathan Brown mendiskusikan slogan kontroversi Salafi yang menggalakkan orang awam mengambil hukum daripada al-Quran dan hadith secara langsung. Slogan ini tidak dinafikan adalah salah satu topik sensitif dalam polemik Salafi dan Sufi moden. Tanpa kriteria dan syarat spesifik yang mengaturnya, slogan ini berpotensi melahirkan fatwa-fatwa pelik yang terpesong daripada al-Quran dan Sunnah. Kajian Brown melihat bahawa galakan tokoh-tokoh Salafi untuk merujuk langsung kepada sumber asal bukan sebuah pandangan yang jelas dan konsisten. Dalam banyak kesempatan, mereka sebaliknya selalu menegaskan bahawa masyarakat awam tidak memiliki kelayakan untuk melaksanakan perkara ini. Justeru Brown mengajak untuk memahami slogan tersebut hanya sekadar ucapan retorik di tengah perdebatan sengit antara aliran Salafi dan tokoh-tokoh perdana (*mainstream*) ahli Sunnah tentang syarat-syarat kelayakan ijtihad dan fungsi mazhab.

Aspek metodologi dalam pemikiran Salafi moden turut menarik perhatian beberapa pengkaji di Barat. Salah seorang peneliti yang banyak mengkaji perkara ini ialah Adis Duderija dalam beberapa artikel tulisan beliau. Merujuk kepada aliran ini dengan gelaran

---

[70] Jonathan Brown, Is Islam Easy To Understand Or Not?: Salafis, The Democratization Of Interpretation And The Need For The Ulema", *Journal of Islamic Studies* 26 (2015), 117–144.

Neo-Traditional Salafi (NTS), Duderija menegaskan bahawa kefahaman Islam yang menjadi pegangan NTS adalah kelanjutan daripada pemikiran aliran Ahli Hadith terdahulu yang diterajui oleh Ahmad bin Hanbal (m. 241 H/855 M) dan lain-lain.[71] Dalam artikel beliau yang bertajuk *Constructing the religious Self and the Other: Neo-traditional Salafī Manhaj*, Duderija menegaskan bahawa perbezaan utama antara NTS dan aliran pengikut mazhab melibatkan dua perkara. Pertama, perbezaan tentang status hadith *ahad*, status taqlid dan penggunaan akal (*ra'y*) dalam mentafsirkan al-Quran. Kedua, kefahaman berbasis mazhab memandang usul fiqh sesuatu yang terbuka untuk pelbagai interpretasi, akan tetapi NTS melihatnya sebagai sesuatu yang tertutup dan autoritarian.[72]

Satu lagi faktor terpenting dalam konflik Salafi dan Sufi adalah berkait rapat dengan aspek pendidikan. Untuk memastikan kelangsungan dan penyebaran ideologi mereka, kedua-dua aliran mengambil berat institusi pendidikan yang akan mencetak generasi pelapis dan menanamkan sifat loyaliti. Masooda Bano and Keiko Sakurai menghimpun antologi artikel yang mengkaji fungsi dan kesan tiga institusi pendidikan Islam bertaraf antarabangsa di Saudi, Mesir dan Iran dalam penyebaran ideologi Salafi, Wasati dan Syiah. Kompilasi artikel itu diterbitkan dalam sebuah buku yang bertajuk *Shaping Global Islamic Discourses: The Role Of al-Azhar, al-Medina and al-Mustafa*.[73] Kajian ini mengkaji proses

---

[71] Adis Duderija, "Neo-Traditional Salafi Qur'an-Sunna Hermeneutics and Its Interpretational Implications," *Religion Compass* 5 (2011): 317.
[72] Lihat Adis Duderija, Constructing the religious Self and the Other: Neo-traditional Salafī Manhaj", *Islām and Christian–Muslim Relations* 21 (2010): 78.
[73] Masooda Bano dan Keiko Sakurai, ed., *Shaping Global Islamic Discourses: The Role Of Al-Azhar, al-Medina and al-Mustafa* (Edinburgh University Press, 2005).

perpindahan idea-idea penting dari tempat-tempat asalnya ke seluruh dunia Islam sekaligus menganalisis kesan-kesan yang ditimbulkan dalam kalangan masyarakat tempatan. Sistem pendidikan, kurikulum dan penyebaran alumni turut diamati dengan teliti.

Semua kajian akademik di atas membuktikan sebuah fakta yang tidak dapat dinafikan berkenaan kewujudan aliran pemikiran yang berbeza dalam kalangan Ahli Sunnah Semasa. Dua aliran telah dikenal pasti dan meninggalkan kesan signifikan dalam wacana ilmu dan sosio-politik pada hari ini, iaitu Salafi dan Sufi. Meskipun berkongsi asas epistemologi yang sama, akan tetapi kedua-dua aliran tersebut terpisahkan oleh jurang perbezaan yang cukup lebar. Polemik antara kedua-dua aliran meliputi aspek-aspek penting yang menarik untuk difahami.

0.9.2.Kajian Lepas Tentang Kepelbagaian Aliran dalam Wacana Hadith Moden

Seiring kebangkitan intelektual di dunia Islam moden, wacana ilmu hadith turut mengalami keghairahan. Pelbagai kajian yang berkaitan dengan kajian sanad dan matan hadith bermunculan di pasaran. Kepelbagaian metodologi dan pendekatan yang ditawarkan para penulis buku-buku hadith seringkali mencetuskan percanggahan yang berakhir dengan pembentukan aliran-aliran tersendiri.

Salah satu kajian terawal yang membincangkan aliran-aliran dalam wacana hadith moden dilakukan oleh Muhammad ʻAbd al-Razzāq Aswad dalam sebuah tesis Ph.D. bertajuk *al-Ittijāhāt al-Muʻāṣirah fi Dirāsāt al-Sunnah al-Nabawiyyah fi Miṣr wa Bilād al-Shām*. Dalam kajian tersebut, beliau mengatakan bahawa "topik ini baharu, tiada ulama ataupun pengkaji yang pernah menulis tentang perkara ini."[74] Dengan mengamalkan kaedah penelitian kepustakaan dan temu bual, Aswad berusaha menganalisis semua kajian hadith dan Sunnah yang pernah diterbitkan di Mesir dan Syam pada tahun 1325 hingga 1425 H (1907 hingga 2004 M). Beliau mendapati bahawa kecenderungan dan pendekatan dalam wacana hadith moden terbahagi kepada empat aliran: majoriti ulama hadith, Salafi, Rasionalis dan aliran menyimpang. Beliau selanjutnya menjelaskan karakteristik tiap-tiap aliran dengan memperkenalkan tokoh-tokohnya dan sumbangan mereka dalam ilmu hadith.

Menurut penulis, kajian Aswad ini hanya sekadar ulasan deskriptif tanpa kedalaman analisis. Aspek metodologi dalam menilai kesahihan hadith disentuh secara ringkas apabila membincangkan ketokohan Nāṣir al-Dīn al-Albānī (tokoh hadith Salafi) dalam menilai hadith. Beliau menyebutkan beberapa aspek metodologi dalam kritik hadith al-Albānī yang selalu menjadi sasaran kritik daripada aliran lain seperti merujuk kepada kitab-kitab ringkasan, tidak membezakan antara darjat *thiqah* dan *ṣadūq*, lemah dalam analisis ʻ*illah*,

---

[74]Muhammad ʻAbd al-Razzāq Aswad, *al-Ittijāhāt al-Muʻāṣirah fi Dirāsāt al-Sunnah al-Nabawiyyah fi Miṣr wa Bilād al-Shām* (Damsyik: Dār al-Kalim al-Ṭayyib, 2008), 13.

dan lain-lain.[75] Analisis berkenaan metode kritik yang diaplikasi aliran lain kekal tidak tersentuh.

Kajian lain yang mengulas kepelbagaian aliran dalam wacana hadith semasa ialah tesis Ph.D. bertajuk *al-Ittijāhāt al-Ḥadīthiyyah fi al-Qarn al-Rābi‘ ‘Ashar* oleh Mahmūd Sa‘īd Mamdūh.[76] Kaedah penelitian yang beliau amalkan adalah kaedah kepustakaan dengan skop kajian yang luas sehingga meliputi negeri-negeri Islam di Timur tengah dan India. Beliau membahagi perbahasan tesis ini menjadi empat aliran utama, iaitu aliran yang fokus kepada kajian sanad secara dirayah, aliran yang fokus kepada kajian sanad secara riwayah, aliran yang fokus kepada kajian matan, dan aliran yang menghimpun kajian sanad dan matan sekaligus. Beliau turut mengkhaskan Aliran Pelbagai yang tidak termasuk dalam empat kategori di atas. Dalam ulasan setiap aliran, Mamdūḥ memperkenalkan tokoh-tokohnya serta mengulas pemikiran dan sumbangan mereka dalam wacana ilmu hadith moden.

Secara amnya, penulis melihat kajian ini sangat baik dalam memperkenalkan tokoh-tokoh hadith abad 20 M. Namun begitu, sepertimana kajian Aswad, kajian ini sangat sedikit membincangkan metodologi kritik yang menjadi pegangan tiap-tiap aliran. Perbincangan tentang aspek ini hanya disentuh dalam kadar minima tanpa ulasan yang mendalam.

---

[75] *Ibid*., 410-413.

[76] Maḥmūd Sa’īd Mamdūḥ, *al-Ittijāhāt al-Ḥadīthiyyah fi al-Qarn al-Rābi‘ ‘Ashar* (Kaherah: Dār al-Baṣā’ir, 2009). Asal buku ini ialah sebuah tesis Ph.D. bertajuk *al-Ittijāhāt al-Ḥadīthiyyah fi al-Qarn al-Rābi’ ‘Ashar: Atharuha wa Ta’thiruha* yang diajukan untuk meraih gelaran doktor di Universiti Muhammad Khamis V Rabat Maghribi pada tahun 1427 H/2006 M.

Contoh-contoh kes disebutkan hanya sebagai sokongan bagi teori tertentu. Mamdūḥ tidak berusaha melakukan deduksi daripada contoh-contoh tersebut untuk mengenalpasti metode kritik yang menjadi pegangan aliran tokoh tersebut.

Sebuah kajian tentang aliran-aliran dalam pengajian hadith semasa turut ditulis oleh Abū Layth al-Khayrabādī[77] dalam sebuah buku bertajuk *Ittijāhāt fi Dirāsāt al-Sunnah: Qadīmuhā Wa Hadīthuhā.* Dalam buku ini, beliau menyenarai dan mengulas secara kritis aliran-aliran yang muncul dalam kajian hadith klasik dan moden. Antara aliran moden yang dibincangkan dalam buku ini ialah aliran Orientalis, aliran Modenisasi Sunnah, aliran *Qur'aniyūn*, aliran Dikotomi Sunnah Legaslatif dan Non-legislatif (*tashrī'iyah wa ghayr tashrī'iyah*) dan aliran Islāmīsasi Ilmu selain beberapa kecenderungan individu tertentu. Perbincangan tentang metode kritik hadith tidak dijumpai sama sekali kerana kerangka penghujahan buku ini mengambil pendekatan usul fiqh bukan usul hadith. Perkara tersebut sangat jelas daripada definisi sunnah yang menjadi pilihan penulis buku ini: "Adapun maksud kami dengan *sunnah* dalam kajian ini adalah sepertimana definisi ahli usul, ialah yang menjadikan sunnah sebagai sumber kedua dalam syariat islam sebagaimana yang telah aku isyaratkan, bukan *sunnah* dalam definisi Ahli Hadith."[78]

[77]Muhammad Abū al-Layth al-Khayrabādī, *Ittijāhāt fi Dirāsāt Al-Sunnah: Qadīmuhā wa Ḥadīthuhā* (Kuala Lumpur: Dār al-Shākir, 2011), 10.
[78] *Ibid*.

Seorang sarjana Barat yang aktif mengkaitkan perbahasan hadith dengan aliran-aliran semasa (terutama Salafi dan Sufi) ialah Jonathan Brown. Dalam tesis beliau yang bertajuk *The Canonization of al-Bukhari dan Muslim*, Brown menyebutkan empat aliran dalam kajian hadith Dunia Islam Moden. Aliran pertama ialah Modenis Islam (*Islamic Modernist*) yang mengamalkan pandangan skeptikal terhadap hadith seperti Sir Ahmad Khan dan lain-lain. Aliran kedua, lawan daripada aliran pertama, ialah Tradisionalis Madhhab (*Madhhab Tradisionalist*) yang berusaha mempertahankan tradisi akidah, fiqh dan tasawuf sebagai satu-satunya cara memahami Islam. Di antara kedua-dua aliran ini, terletak aliran Salafi yang terbahagi menjadi Salafi Modenis (*Modernist Salafi*) dan Salafi Tradisional (*Tradisionalist Salafi*). Meskipun kedua-dua aliran menyerukan pembaharuan dan galakan untuk kembali kepada sumber yang murni, kalangan modenis menerima sebahagian tradisi teologi dan fiqh yang masih sesuai untuk menjawab isu-isu kemodenan. Perkara ini berbeza dengan sikap kalangan tradisional yang tegas menolak semua bentuk kemodenan.[79] Pembahagian keempat-empat aliran ini secara konsisten muncul dalam pelbagai penulisan Brown yang lain.[80] Bagaimanapun, perbincangan yang berusaha menganalisis metode kritik yang diaplikasi aliran-aliran moden ini dalam menilai hadith kekal tidak dapat dijumpai.

---

[79] Jonathan Brown, *The Canonization of al-Bukhari dan Muslim: The Formation and Function of The Sunni Hadith Canon* (Leiden: Brill, 2007), 305.

[80] Bagaimanapun, beliau terkadang merujuk kepada aliran Tradisionalis Madhhab dengan istilah lain iaitu Tradisional Sunni Muta'akhirīn (*Late Sunni Traditionalism*). Lihat Jonathan Brown, *Hadith*, 240-265, Jonathan Brown, "Even It's Not True It's True: Using Unreliable Hadiths in Sunni Islam", *Islamic Law and Society* 18 (2011), 1-52.

0.9.3. Kajian Lepas tentang Metode Kritik Mamdūḥ, al-Ḥuwaynī dan al-Malyabārī

Ketiga-tiga sarjana ini memiliki nama besar dalam wacana hadith semasa. Ketokohan mereka menarik perhatian para pengkaji untuk menulis kajian kritis tentang mereka sama ada dalam bentuk sokongan ataupun bantahan.

Berkenaan dengan Mamdūḥ, penulis mendapati 18 buku yang dihasilkan oleh tokoh-tokoh luar aliran untuk membantah buku-buku beliau. Daripada pelbagai aspek yang disentuh, bantahan-bantahan tersebut mengulas metode Mamdūḥ dalam kritik hadith. Dalam bukunya yang bertajuk *Hadm al-Manārah liman Saḥḥaḥ Aḥādīth al-Tawassul wa al-Ziyārah*, ‘Amr Abdul Mun’im Salim[81] menumpukan kritikan beliau kepada pemikiran Mamdūḥ dalam kitabnya *Raf‘ al-Manārah li Takhrīj Aḥādīth al-Tawassul wa al-Ziyārah*. Salim menilai tokoh Sufi ini sering memanipulasi ucapan ulama agar selari dengan pandangan peribadinya. Perawi yang disepakati lemah (seperti Aṭiyyah al-‘Awfī, ‘Abd Allah al-‘Umarī dan Rawḥ bin Ṣalāḥ) cuba dikuatkan dengan kaedah-kaedah yang tidak munasabah. Selain itu, kaedah beliau dalam berkenaan naiktaraf hadith lemah dikatakan telah menyalahi mazhab Ahli Hadith.[82]

[81] ‘Amr Abdul Mun’im Salim, *Hadm al-Manārah liman Saḥḥaḥ Aḥādīth al-Tawassul wa al-Ziyārah* (Tanta: Dār al-Ḍiyā’, 2001).
[82] *Ibid.,* 8-10.

Sebuah ulasan sistematik tentang kritik hadith Mamdūḥ turut dilakukan oleh ‘Abd al-Fattāḥ Maḥmūd Surūr dalam *Iḥkām al-Ḥadīd ‘ala Maḥmūd Sa‘īd*. Menurut beliau, metode kritik Mamdūḥ mengandungi penyimpangan yang terangkum dalam tiga prinsip: merubah darjat perawi, mencipta kaedah baharu dan mensucikan penulis-penulis kitab. Prinsip pertama membuka jalan untuk mempermainkan penilaian status hadith dengan menempatkan perawi majrūḥ lebih tinggi daripada yang telah ditetapkan ulama. Berkaitan dengan prinsip kedua, Surūr melihat Mamdūḥ selalu berusaha menempatkan hadith lemah sama taraf dengan hadith sahih dengan pelbagai kaedah rekaan. Prinsip ketiga bermaksud: apabila seorang penulis kitab telah menetapkan syarat sahih, maka hadith-hadith dalam kitab tersebut tidak boleh dilemahkan. Mamdūḥ menolak setiap kritikan yang ditujukan kepada setiap hadith yang terkandung dalam kitab-kitab ṣaḥīḥ walaupun mengandungi cacat yang jelas. Lebih menghairankan, beliau turut menjadikan diam Abū Dāwūd sebagai hujah untuk menafikan ‘*illah*.[83]

Kritikan terhadap metode kritik Mamdūḥ turut menjadi perhatian Ṭāriq ‘Iwaḍ Allah dalam tiga buku. Dalam *Rad‘ al-Jānī al-Muta‘addī ‘ala al-Albānī*, Ṭāriq mengulas kesilapan-kesilapan Mamdūḥ dalam membincangkan status sanad dan matan tanpa mengendahkan kaedah-kaedah ulama terdahulu. Beliau turut menyatakan bahawa ucapan Mamdūḥ berkenaan perawi sungguh pelik. Beliau sering menguatkan status perawi lemah

[83] ‘Abd al-Fattāḥ Maḥmūd Surūr, *Iḥkām al-Ḥadīd ‘ala Maḥmūd Sa‘īd* (Riyad: Aḍwā’ al-Salaf, 2007), 7-9.

dan melemahkan perawi thiqah dengan pelbagai cara.[84] Dalam *Ṭalī'ah Fiqh al-Isnād*, Ṭāriq menyoroti metodologi yang menjadi asas kritik Mamdūḥ dalam kitab *al-Ta'rīf bi Awhām man Qassama al-Sunan ilā Ṣaḥīḥ wa Ḍa'īf.* Beliau menilai Mamdūh tidak amanah dalam ilmu kerana sering menukil ucapan ulama secara sepotong-sepotong, dusta secara sengaja, dan menafsirkan ucapan ulama tidak pada tempatnya.[85] Dalam buku yang ketiga bertajuk *Ṭalī'ah Ṣiyānah al-Ḥadīth wa ahlih*, Ṭāriq menyatakan bahawa Mamdūḥ "mengalami kecelaruan personaliti dan kesamaran identiti... Dalam bertahan, ia memiliki kaedah khas, peraturan baharu, dan senjata yang tiada siapa yang menggunakan sebelumnya. Dalam menyerang, ia memiliki kaedah, peraturan dan senjata yang berbeza."[86]

Pelbagai kritikan turut ditujukan kepada idea-idea reformasi Ḥamzah al-Malyabārī. Konsep beliau yang membezakan antara Ahli Hadith Mutaqaddimīn dan Muta'akhirīn dalam kritik hadith mendapat kecaman ramai daripada kalangan Sufi dan Salafi sekaligus. Sebuah buku yang keras mengkritik al-Malyabārī ditulis oleh Rabī' al-Madkhalī di bawah tajuk *al-Tankīl bimā fi Tawḍīḥ al-Malyabārī min al-Abāṭīl*. Buku ini adalah salah satu mata rantai daripada polemik panjang yang berlaku antara al-Malyabārī dan al-Madkhali berkenaan sistematika hadith dalam Sahih Muslim. Menurut al-Malyabārī, sistematika tersebut disusun mengikut karakteristik sanad (*khaṣā'iṣ al-Isnādiyyah*) seperti ketinggian

---

[84] Ṭāriq 'Iwaḍ Allah, *Rad' al-Jānī al-Muta'addī 'ala al-Albānī* (Abu Dabi: Dār al-Mahajjah, 2009), 9.
[85] Lihat Ṭāriq 'Iwaḍ Allah, *Ṭalī'ah Fiqh al-Isnād wa Kashf Ḥaqīqah al-Mu'tariḍ 'ala A'immah al-Nuqqād* (Abu Dabi: Dar al-Mahajjah, 2002), 26, 38, 50, 54 dan 71.
[86] Ṭāriq 'Iwaḍ Allah, *Ṭalī'ah Ṣiyānah al-Ḥadīth wa ahlih min Ta'addī Maḥmūd Sa'īd wa Jahlih* (Kaherah: Maktabah Ibn Taymiah, 1998), 8.

(‘*uluw*), kemasyuran (*shuhrah*) bahkan penerangan cacat (*bayān* ‘*illah*). Al-Madkhalī menafikan idea ini sekaligus menuduh al-Malyabārī mereka-reka pandangan baharu untuk meruntuhkan Ṣaḥīḥ Muslim.[87]

Diskusi yang lebih lembut dilakukan oleh Muhammad ‘Umar Sālim Bazmūl dalam bukunya: *Muṣṭalaḥ Manhaj al-Mutaqaddimīn wa al-Muta’akhirīn: Munāqashāt wa Rudūd*. Di bawah seliaan al-Madkhalī, penulis buku ini mendedahkan kelemahan konsep Mutaqaddimīn dan Muta’akhirīn yang diseru oleh Ḥamzah al-Malyabārī dan tokoh-tokoh yang sefahaman dengannya. Bazmūl menjelaskan bahawa istilah al-Mutaqaddimīn dan Muta’akhirīn yang terdapat dalam ucapan para ulama terdahulu mengandungi makna perbezaan masa bukan kelainan metodologi. Beliau turut mengatakan bahawa pemisahan metodologi antara Mutaqaddimīn dan Muta’akhirīn tidak wujud sebelum tahun 1425 H/2003M. Sepertimana pandangan al-Madkhalī, beliau berpendapat bahawa pandangan ini berpotensi meruntuhkan ilmu hadith bahkan merosak agama.[88]

Sebuah buku bertajuk *Naqḍ Mujāzafāt al-Duktūr al-Malyabārī wa Bayān Buṭlān al-Farq bayna Manhaj al-Mutaqaddimīn wa Manhaj al-Mutaakhirīn fi Taṣḥīḥ al-Ḥadīth wa Ta’līlih* ditulis oleh Ahmad al-Zahrānī untuk mendiskusikan idea-idea al-Malyabārī. Beliau menjelaskan bahawa buku ini adalah sebuah ulasan kritis terhadap “pemisahan (*tafrīq*)

---

[87] Rabī‘ bin Hādī ‘Umayr al-Madkhalī, *al-Tankīl bimā fi Tawḍīḥ al-Malyabārī min al-Abāṭīl* (Kaherah: Dar al-Minhaj, 2004), 307.

[88] Muhammad bin ‘Umar bin Salim Bazmul, *Manhaj al-Mutaqaddimīn wa al-Mutaakhirin: Munaqashat wa Rudud* (Kaherah: Dar al-Athar, t.t.), 150-152.

antara Ahli Hadith Mutaqaddimīn dan Muta'akhirīn dalam metode kritik, *taṣḥīḥ* dan *taḍ'īf*'.[89] Tiada yang baharu dalam kajian ini selain pengulangan sentimen pihak-pihak pengkritik. Beliau merumuskan bahawa pemikiran al-Malyabārī tidak memiliki landasan ilmiah dalam tradisi ilmu hadith. Sebaliknya, idea-idea tersebut adalah kelanjutan daripada pihak-pihak tertentu yang hendak menjatuhkan kredibiliti tokoh-tokoh hadith Salafi terutamanya al-Albānī.[90]

Salah satu idea kontroversi al-Malyabārī adalah ketetapan beliau bahawa Ibn al-Ṣalāḥ tidak menutup pintu ijtihad dalam kritik hadith. Ucapan beliau berkenaan perkara ini telah disalah-fahami oleh para ulama selepasnya. Menurut beliau, Ibn al-Ṣalāḥ hanya menutup peluang mensahihkan hadith-hadith yang diriwayatkan menerusi sanad mutaakhirīn yang tidak memenuhi kriteria kepiawaian Ahli Hadith terdahulu. Pandangan ini dibantah oleh Shākir al-Khawālidah dalam sebuah artikel bertajuk *Ru'yah al-Duktur Hamzah al-Malyabārī li Taṣḥīḥ al-Aḥādīth wa Tahsiniha 'ind Ibn al-Salah: Dirāsāh Naqdiyyah*. Dengan mengaplikasi metode komparatif, Khawālidah menimbang hujah kedua-dua pihak seterusnya merumuskan bahawa interpretasi al-Malyabārī lemah kerana tidak memiliki sokongan data yang memadai. Selain itu, ucapan dan praktik Ibn al-Ṣalāḥ sendiri tidak selari dengan ketetapan beliau.[91]

---

[89] Ahmad al- Zahrānī, *Naqḍ Mujāzafāt al-Duktūr al-Malyabārī wa Bayān Buṭlān al-Farq bayna Manhaj al-Mutaqaddimīn wa Manhaj al-Mutaakhirīn fi Taṣḥīḥ al-Ḥadīth wa Ta'līlih* (Abu Zabi: Dar al-Imam Malik, 2004), 8.
[90] *Ibid*., 444-447.
[91] Shākir Dhib Fayyad al-Khawālidah, "Ru'yah al-Duktur Hamzah al-Malyabārī li Taṣḥīḥ al-Aḥādīth wa Tahsiniha 'ind Ibn al-Salah: Dirāsāh Naqdiyyah," *al-Majallah al-Urduniyyah fi al-Dirāsāt al-Islāmiyyah* 3 (2011): 161-174.

Di antara ketiga-tiga tokoh, metode kritik Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī paling kurang mencetuskan kontroversi. Kritikan yang ditujukan kepada beliau berkaitan dengan isu-isu akidah, fiqh dan politik. Penulis tidak mendapati buku-buku ataupun artikel-artikel yang mengulas metode kritik beliau secara negatif. Sebaliknya, beberapa buku didedikasi untuk menyusun secara sistematik faedah-faedah ilmu hadith yang terdapat dalam buku-buku beliau. Ucapan-ucapan al-Ḥuwaynī berkenaan status perawi dikumpulkan dalam empat jilid buku yang bertajuk *Nathl al-Nibāl bi Mu'jam al-Rijāl al-ladhīna Tarjama Lahum Faḍīlah al-Shaykh al-Muḥaddith Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī*. Hadith-hadith yang telah disahihkan oleh al-Ḥuwaynī dikumpulkan dalam dua jilid kitab bertajuk *al-Manīḥaḥ bi Silsilah al-Aḥādīth al-Ṣaḥīḥah Allatī Kharrajahā Faḍīlah al-Shaykh Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī*. Koleksi kritikan Abū Isḥāq terhadap al-Hakim turut dikumpulkan dalam empat jilid kitab bertajuk *Mustadrak Abi Isḥāq al-Ḥuwaynī 'ala Abi 'Abd Allah al-Hakim*. Terakhir, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-Aḥādīth al-Nabawiyyah wa al-Āthār al-Salafiyyah li Faḍīlah al-Shaykh al-Muḥaddith Abi Isḥāq al-Ḥuwaynī* menghimpun semua hadith dan athar yang telah ditakhrij oleh Abū Isḥāq dalam satu buku. Keempat-empat kitab dihasilkan oleh penulis yang sama iaitu Abū 'Amr Ahmad bin 'Aṭiyyah al-Wakīl, salah seorang murid yang paling rapat dengan al-Ḥuwaynī di Mesir. Buku-buku tersebut bagaimanapun hanya menghimpun ucapan-ucapan Abū Isḥāq tanpa ulasan kritis sama sekali berkenaan metode kritik hadith beliau.

Kerancakan diskusi di atas kembali membuktikan kepelbagaian aliran dalam kritik hadith semasa. Ketiga-tiga tokoh mengamalkan pendekatan kritik yang mencetuskan bantahan daripada pihak yang tidak sealiran dengannya. Secara tidak langsung, realiti ini menyokong pandangan penulis yang mengkhaskan al-Malyabārī dalam aliran tersendiri yang terasing aliran Salafi dan Sufi melihat kepada bantahan kepada beliau yang berasal daripada kedua-dua aliran. Jika diamati, kajian-kajian di atas berkaitan dengan tema-tema spesifik tanpa tendensi untuk membandingkan dan mengangkat persamaan dan perbezaan tiap-tiap aliran. Selain itu, sifat polemik buku-buku bantahan tersebut membuat para penulisnya memfokuskan pendedahan aspek-aspek negatif yang sangat subjektif.

0.9.4.Kesimpulan daripada Ulasan Kajian Lepas

Semua kajian di atas memberikan maklumat dan data yang berlimpah tentang sejarah, konteks dan isu-isu yang diperdebatkan dalam konflik global Salafi dan Sufi. Aspek-aspek yang diamati dalam kajian-kajian tersebut sangat luas dan beragam sehingga meliputi aspek ideologi, hukum dan sosio-politik. Beberapa kajian turut menetapkan kepelbagaian aliran dalam kajian hadith semasa yang terbentuk daripada perbezaan kecenderungan, metodologi dan pendekatan. Tiap-tiap pengkaji membahagi dan menamakan aliran-aliran tersebut mengikut kesesuaiannya dengan fokus penyelidikan mereka. Meskipun begitu, penulis tetap tidak menemukan kajian yang membincangkan secara serius persamaan,

perbezaaan dan kekuatan metode kritik yang diamalkan oleh tiap-tiap aliran dalam menentukan status kesahihan hadith. Selain itu, kemunculan sebuah aliran baharu dalam wacana hadith moden, yang penulis namakan dalam tesis ini sebagai Iḥyā’ Manhaj al-Mutaqaddimīn, tetap tidak tersentuh sama sekali. Oleh yang demikian, penulis melihat sebuah ruang penyelidikan yang perlu dilakukan untuk menampung kelompongan ini. Dalam kajian ini, penulis akan mengkaji bagaimana tokoh hadith daripada aliran Salafi, Sufi dan Iḥyā’ Manhaj al-Mutaqaddimīn menetapkan kesahihan hadith, serta menganalisis persamaan dan perbezaan yang terkandung dalam metode kritik mereka, dalam sebuah penelitian yang objektif.

0.10. Metodologi Penyelidikan

Kajian ini merupakan sebuah penyelidikan kualitatif. Dalam menjalankan kajian ini, penulis mengamalkan dua metode utama iaitu pengumpulan data dan analisis data.

0.10.1. Metode Pengumpulan Data

Dalam pengumpulan data, penulis menggunakan metode dokumentasi. Sumber-sumber data yang berkaitan dengan topik kajian dikumpulkan daripada sumber-sumber autentik seperti buku, jurnal dan disertasi atau tesis. Kebanyakan sumber-sumber tersebut

diperolehi daripada perpustakaan, pusat sumber, koleksi peribadi penulis dan laman-laman internet yang menyediakan buku-buku dalam bentuk *pdf* seperti *waqfeya.com, narjes-library.com*, dan lain-lain. Penulis mendapatkan manfaat yang sangat banyak daripada kemudahan yang disediakan oleh *digital library* UM. Menerusi portal ini, penulis memiliki akses kepada pelbagai disertasi, tesis dan jurnal ilmiah dari pelbagai universiti di seluruh dunia. Selain itu, penulis turut memanfaatkan maklumat yang berasal daripada artikel, video dan audio di laman-laman internet yang berwibawa seperti *ahlalhadeeth.com, al-heweny.me* (laman rasmi Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī), *Islameb.net, Islamway.net, Youtube* dan lain-lain.

Penulis membahagi data-data yang terkumpul menjadi dua: primer dan sekunder. Data-data primer bagi penyelidikan ini ialah buku-buku, artikel dan kuliah yang dihasilkan langsung oleh Maḥmūd Sa‘īd Mamdūḥ, Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī dan Ḥamzah al-Malyabārī. Adapun sumber rujukan sekunder bagi kajian ini meliputi bahan-bahan yang mengulas ke atas karya ketiga-tiga tokoh. Begitu juga bahan-bahan yang mengandungi perbincangan tentang isu-isu kritik hadith terdahulu dan semasa, kitab-kitab mustalah hadith, kitab-kitab biografi perawi (*rijāl*), ‘*ilal* dan lain-lain, sama ada ditulis oleh ulama terdahulu ataupun semasa. Termasuk rujukan sekunder dalam kajian ini ialah bahan-bahan rujukan yang membincangkan sejarah dan pemikiran aliran-aliran dalam Islam.

0.10.2. Metode Analisis Data

Setelah semua data yang diperlukan terkumpul, penulis mengolah data-data tersebut serta menganalisisnya sebelum membuat kesimpulan. Dalam analisis data, penulis mengaplikasi beberapa metode. Salah satunya ialah metode kajian pensejarahan (*historical method*) yang bermatlamat untuk memastikan dan menuliskan sejarah berpandukan fakta dan data yang terkandung dalam dokumen bertulis. Dalam perkara ini, penulis selalu memastikan sumber-sumber yang dirujuk adalah autentik dan berwibawa. Setiap kali menyebutkan nama seorang tokoh, penulis menyertakan bersamanya tahun wafat beliau (jika beliau telah meninggal dunia) untuk memberikan maklumat berkenaan tingkatan generasi dan tempoh hidup tokoh tersebut. Metode ini diaplikasi di seluruh kajian terutama pada bab satu yang mendeskripsikan tentang sejarah aliran Salafi, Sufi dan Iḥyā' Manhaj al-Mutaqaddimīn, huraian biografi tokoh-tokohnya dan penjelasan konflik yang berlaku antara tokoh atau aliran.

Penulis turut mengaplikasi metode analisis induktif yang berusaha merumuskan kesimpulan umum daripada data-data yang bersifat khusus. Metode ini diaplikasi pada bab dua apabila penulis berusaha mendapatkan gambaran sempurna tentang metode kritik hadith al-Ḥuwaynī, Mamdūḥ dan al-Malyabārī. Penulis menganalisis satu persatu ucapan dan praktik tiap-tiap tokoh berkenaan kaedah-kaedah dan teori-teori kritik hadith dari pelbagai sumber primer, lalu mengamati konsistensi mereka dalam aspek-aspek tersebut, selanjutnya merumuskan metodologi mereka dalam kaedah-kaedah tersebut. Metode

analisis ini turut diaplikasi pada bab empat yang mencadangkan kaedah-kaedah berinteraksi dengan khilaf kritik hadith semasa.

Metode analisis teks (*textual analysis*) menjadi salah satu asas terpenting dalam penelitian ini. Metode ini digunakan untuk mengetahui maksud sebenar yang terkandung di dalam sesebuah teks. Penulis mengamalkan metode ini apabila memahami dan mentafsirkan ucapan tokoh *jarḥ wa ta'dīl* berkenaan status perawi, penilaian pakar berkenaan status sanad, pendedahan '*illah* dan lain sebagainya. Seringkali ucapan-ucapan tersebut bersifat samar dan berpeluang untuk perdebatan ataupun kesalahfahaman. Salah satunya ialah makna *thiqah* di sisi Ibn Ḥibbān yang mencakupi para perawi *majhūl*. Begitu juga makna *tafarrud* yang diperdebatkan sama ada bermakna '*illah* ataukah tidak. Aplikasi metode analisis teks akan terlihat jelas dalam perbincangan bab dua dan tiga.

Oleh kerana kajian ini berkaitan dengan tiga tokoh dan tiga aliran, maka metode perbandingan (*comparative method*) diaplikasi untuk menilai persamaan dan perbezaan metode kritik ketiga-tiga tokoh dalam menetapkan kesahihan hadith. matlamat perbandingan ini bukan hanya mengetahui persamaan dan perbezaan, namun juga menilai kekuatan hujah setiap pegkaji dengan mengamati kesesuaian pendapat tersebut dengan ucapan dan praktik Ahli Hadith terdahulu. Metode perbandingan ini diamalkan pada bab tiga yang dikhaskan untuk bahagian analisis.

0.11. Sistematika Penulisan Kajian

Dalam penulisan kajian ini, penulis membahagi perbahasan menjadi pendahuluan dan 5 bab. Bab pendahuluan menjelaskan latar belakang dan persoalan kajian, serta objektif dan kepentingan kajian. Ulasan tentang kajian lepas dan metodologi kajian turut dihuraikan untuk menjelaskan sumbangan kajian ini dalam perkembangan ilmu hadith semasa.

Bab satu membincangkan definisi dan sejarah perkembangan ilmu kritik hadith, serta menjelaskan faktor-faktor yang menyebabkan khilaf dalam kritik hadith. Perbincangan dilanjutkan dengan huraian deskriptif berkenaan sejarah dan pemikiran aliran Salafi, Sufi dan Iḥyā’ Manhaj al-Mutaqaddimīn, sekaligus memperkenalkan tokoh-tokoh hadith paling terkemuka daripada ketiga-tiga aliran. Sebuah perbahasan dikhaskan untuk mendeskripsikan biografi ringkas dan ketokohan Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī, Maḥmūd Sa‘īd Mamdūḥ dan Ḥamzah al-Malyabārī. Bab ini ditutup dengan kesimpulan.

Bab dua membincangkan secara terperinci metode kritik hadith yang diamalkan oleh al-Ḥuwaynī, Mamdūḥ dan al-Malyabārī. Diskusi difokuskan kepada empat aspek penentu kesahihan hadith iaitu penetapan status perawi, penentuan kesambungan sanad, kaedah analisis ‘illah dan konsep naiktaraf hadith lemah berbilang sanad. Bab ini lalu ditutup dengan kesimpulan.

Bab tiga menganalisis dan membandingkan metode kritik hadith Mamdūḥ, al-Ḥuwaynī dan al-Malyabārī untuk mengenalpasti persamaan, perbezaan dan kekuatan

metode kritik mereka berkenaan empat aspek penentu kesahihan di atas. Analisis berpandukan kaedah-kaedah yang ditetapkan oleh Ahli Hadith serta mengemukakan beberapa contoh praktikal yang memperlihatkan impak perbezaan konsep dalam aplikasi kritik hadith. Bab ini lalu ditutup dengan kesimpulan.

Bab empat ditujukan untuk menghasilkan kaedah-kaedah praktikal yang dapat diamalkan apabila berdepan perbezaan kritik Ahli Hadith semasa daripada pelbagai aliran. Perbahasan dimulakan dengan latar belakang dan kepentingan kaedah, dilanjutkan dengan huraian tujuh kaedah beserta contoh. Bab ini ditutup dengan kesimpulan.

Dan bab lima atau penutup mengandungi beberapa rumusan dan cadangan. Penulis mengaitkan rumusan dengan empat objektif kajian yang telah ditetapkan di bahagian pendahuluan ini. Beberapa cadangan penulis tujukan kepada kalangan penyelidik, ahli akademik dan masyarakat awam untuk memartabatkan ilmu hadith sekaligus merapatkan jurang yang memisahkan umat Islam.

BAB SATU: KRITIK HADITH DAN ALIRAN SEMASA

1.1. Pengenalan

Bab ini bertujuan untuk meletakkan landasan teori bagi kajian. Penulis membahagi perbahasan bab ini menjadi tiga bahagian. Pada bahagian pertama, penulis akan membincangkan definisi dan sejarah ilmu kritik hadith serta mengulas faktor-faktor yang menyebabkan perbezaan pendapat dalam kritik hadith. Pada bahagian kedua, penulis akan memperkenalkan aliran-aliran Ahli Sunnah yang berpengaruh dalam kritik hadith semasa iaitu Salafi, Sufi dan Iḥyā’ Manhaj al-Mutaqaddimīn. Deskripsi tentang tiap-tiap aliran menyentuh aspek definisi, sejarah dan pemikiran selain memperkenalkan tokoh-tokoh hadith aliran tersebut. Selepas itu, pada bahagian ketiga, penulis akan memperkenalkan biografi dan ketokohan tiga ulama yang menjadi fokus kajian ini iaitu Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī, Maḥmūd Sa‘īd Mamdūḥ dan Ḥamzah al-Malyabārī. Bab ini kemudian ditutup dengan kesimpulan.

1.2. Kritik Hadith

Kritik (*criticism, critique*) berasal dari kata *kritikos* dalam bahasa Yunani yang membawa maksud menghakimi, membanding dan menimbang. Seseorang yang melakukan pertimbangan dan penghakiman terhadap sesuatu perkara disebut *krites* (hakim). Meskipun makna asal kalimat ini adalah "upaya mencari-cari kesalahan (*fault-finding*)", namun sejak abad 17 M kalimat ini digunakan dengan makna "ulasan atas karya sastera dan seni yang membincangkan kelebihan ataupun kekurangannya". Jika diamati, penggunaan ini sebenarnya tidak lari daripada makna asal kalimat ini kerana terkandung unsur "penghakiman" dan "pencarian kesalahan" di dalam istilah tersebut.[92] Merujuk kepada kamus-kamus bahasa Inggeris mahupun Melayu, kita dapat melihat asal makna istilah ini masih terpelihara. Kritik selalu diterjemahkan dengan dua makna, iaitu pertama: analisis, penilaian dan ulasan terhadap sesuatu karya sastera dan lain-lain, dan kedua: kecaman ataupun ulasan tentang keburukan seseorang atau sesuatu.[93]

Dalam bahasa Arab, lafaz yang semakna dengan kritik seperti di atas ialah *naqd*. Pada asalnya, kalimat ini bermakna "menzahirkan" dan "menampakkan" sesuatu lalu digunakan untuk merujuk aktiviti memastikan ketulinan wang logam. Pakar bahasa Arab Ibn Fāris (m. 395 H/1005 M) berkata: "Naqd: *nūn*, *qāf* dan *dāl*; asal sahih yang bermaksud menampakkan dan menzahirkan sesuatu. Termasuk dalam bab ini adalah: *naqd* Dirham,

---

[92] Raymond Williams, *Keywords: a Vocabulary of Culture and Society* (New York: Oxford University Press, 1983), 85.
[93] Untuk bahasa Melayu, rujuk misalnya Hajah Noresah bt. Baharom *et al.* (2005), "Kamus Dewan", 830 entri "kritik". Untuk bahasa Inggeris, lihat misalnya A. S. Hornby, *Oxford Advanced Learners Dictionary of Current English* (New York: Oxford University Press, 2010), 361, entri "critic".

yakni menyingkap keadaannya (yang berkaitan dengan) kualiti atau lain sebagainya. *Dirham naqd* adalah (Dirham) yang cukup berat dan baik kualitinya; seolah telah diteliti dan dipastikan keadaannya."[94] Seorang pakar Bahasa Arab yang lain al-Laith bin al-Muẓaffar berkata: "*al-Naqd* ialah memeriksa wang Dirham, memberikannya kepada orang lain lalu orang itu menerimanya."[95]

Dalam ilmu hadith, istilah *Naqd al-Ḥadīth* merujuk kepada kajian yang dilakukan pakar hadith dalam memastikan status kesahihan sesebuah hadith, menjelaskan *'illah* (kecacatan) yang tersembunyi, sekaligus memberi penilaian *jarḥ* dan *ta'dīl* bagi para perawinya.[96] Istilah ini telah digunakan dalam kalangan ahli hadith sejak awal abad kedua hijrah/lapan masihi. Penggunaan ini didasari oleh kemiripan yang berlaku antara kajian kritik hadith dengan aktiviti profesional dalam meneliti keaslian wang. Perkara itu antara lain dijelaskan oleh pakar hadith Baghdad yang bergelar *Ḥāfiẓ al-Mashriq* iaitu al-Khaṭīb al-Baghdādī (m. 463 H/1070 M):

> Sebuah (ilmu) yang paling mirip dengan ilmu hadith adalah ilmu berkenaan matawang logam dan kritik Dinar dan Dirham. Keaslian Dinar dan Dirham tidak diketahui menerusi warna, kehalusan, kecerahan, noda ataupun ukirannya; tidak juga menerusi saiz besar ataupun kecilnya; tidak juga nipis dan tebalnya. Seorang pakar dapat mengetahuinya apabila ia melihat logam tersebut. Ia seterusnya dapat memastikan adakah ia palsu, tiruan, asli ataupun penipuan. Begitu juga kritik hadith. Ia adalah suatu ilmu yang Allah

---

[94] Abū al-Husein Ahmad bin Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), 5:467.
[95] Jamāl al-Dīn Muhammad bin Mukram Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dār al-Ṣādir, 1955), 3:425-427, entri "naqd".
[96] Lihat Muhammad Mustafā al-A'ẓamī, *Manhaj al-Naqd 'Ind al-Muḥaddithīn: Nash'atuhu wa Tārīkhuh* (Saudi Arabia: Dār Al-Kawthar, 1990), 5; Muhammad 'Ali Qāsim Al-'Umarī, *Dirāsāt fī Manhaj al-Naqd 'Ind al-Muḥaddithīn* (Jordan: Dār al-Nafā'is, 2000), 11.

> campakkan ke dalam hati (seorang pakar) setelah sekian lama melakukan penelitian dan kajian.[97]

Selain *Naqd*, istilah lain yang turut sering digunakan dengan makna yang sama dengan kritik ialah *tamyīz*. Al-Quran telah menggunakan kalimat ini dengan makna "membezakan antara satu perkara dengan yang lain." Menurut Mustafa Azami, penggunaan *Tamyīz* untuk kerja-kerja menilai kesahihan hadith terdapat dalam literatur hadith terdahulu. Salah satunya sebuah buku bertajuk *al-Tamyīz* yang ditulis oleh Muslim bin al-Ḥajjāj (m. 261 H/875 M) yang mengandungi kaedah-kaedah praktikal dalam mengkritik kesahihan dan kesilapan riwayat.[98]

1.2.1. Sejarah Perkembangan Kritik Hadith

Ilmu kritik hadith adalah sebuah metode kajisemak yang sangat teliti dan komprehensif. Lebih penting lagi, metode kajian ini sangat islamik. Menurut Hammām Sa'īd, ilmu kritik hadith bukan tercipta oleh akal manusia akibat hajat dan keperluan, akan tetapi prinsip-prinsip teras ilmu ini dikeluarkan daripada nilai-nilai etika daripada al-Quran seperti larangan berdusta, menolak berita orang fasik, dan berhati-hati menerima maklumat.

---

[97] Ahmad bin 'Ali al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Al-Jāmi' li Akhlāq al-Rāwī wa Ādāb al-Sāmi'* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 398.
[98] Mustafa Azami, *Studies in Early Hadith Methodology and Literature* (T.tp.: American Trust Publications, 1978), 48.

Beliau berkata: “Sebenarnya metode ahli hadith adalah metode al-Quran, dan salah satu bentuk kemukjizatan agama Islam. Sebagaimana Allah menjaga kitab-Nya yang mulia daripada perubahan dan kerosakan, Allah turut menjaga Sunnah secara amnya daripada pupus dan dilupakan.”[99]

Bermula daripada kaedah kajisemak yang sederhana, kritik hadith berkembang menjadi sebuah ilmu yang halus dan kompleks. Sejarah panjang ilmu ini telah melalui tujuh fasa yang memiliki karakteristik tersendiri. Mengikut pembahagian Fārūq Ḥamādah, tujuh fasa itu ialah fasa peletakan asas (*marḥalah al-ta’sīs*) pada abad pertama H/6 M, fasa pembentukan teori (*marḥalah ta’ṣīl*) pada abad 2 H/7 M, fasa kematangan dan kemantapan (*marḥalah al-naḍj wa al-rusūkh*) pada abad 3 H/9 M, fasa pemurnian dan penyempurnaan (*marḥalah al-tamḥīṣ wa al-murāja‘ah wa al-naqd wa al-istikmāl*) pada abad 4 dan 5 H/10 dan 11 M, fasa klasifikasi dan sistematika (*marḥalah al-tabwīb wa al-jam’ wa al-tartīb*) pada abad 6 hingga abad 9 H/12 hingga 15 M, fasa kejumudan (*marḥalah al-jumūd*) pada abad 9 hingga abad 14 H/15 hingga 20 M, dan fasa kebangkitan semula (*marḥalah al-inbi‘āth wa al-nahḍah*) pada permulaan abad 14 H/20 M hingga hari ini.[100] Meskipun

---

[99] Hamām ‘Abd al-Rahīm Sa‘īd, *al-Fikr al-Manhajī ‘Ind al-Muḥaddithīn* (Qatar: t.p., 1404H), 20. Lihat juga Ḥamzah Abū al-Fatḥ Ḥusayn Qāsim al-Nu‘aymī, *al-Manhaj al-‘Ilmi li al-Ta‘āmul Ma‘a al-Sunnah al-Nabawiyyah ‘ind al-Muḥaddithīn.* Beirut: *Dār al-Nafā’is*, 1999), 7-9.
[100] Fārūq Ḥamādah, *Taṭawwur Dirāsāt al-Sunnah*, 41.

terdapat perbezaan pendapat dalam beberapa rinciannya, pembahagian ini disepakati oleh para pengkaji sejarah ilmu hadith lainnya.[101]

Abad 3 H/ 9M disepakati oleh para pengkaji sebagai masa keemasan dan kemuncak ilmu hadith.[102] Pada masa ini, hadith telah sempurna dihimpun dan dipelihara meskipun menghadapi cabaran hebat daripada aliran-aliran pemikiaran yang memusuhi Sunnah. Ḥamādah menjelaskan:

> Pada abad kedua dan ketiga, Sunnah telah dipelihara secara sempurna dalam aspek penentuan status *jarḥ* dan *ta'dīl* para perawinya, ketersambungan dan keterputusan sanadnya, penambahan dan pengurangan matannya, penceritaan dan (interpretasi) makna kalimat-kalimatnya, penulisan kitab-kitabnya dan pengeluaran pengajaran dan kandungan hukumnya. Semua mujtahid berada pada peringkat ini. Semua kaedah dan metode periwayatan hadith telah jelas. Tiada lagi yang berbaki selepas abad ini melainkan sedikit usaha-usaha penyempurnaan dan penambahbaikan sahaja.[103]

Ḥātim al-'Awnī menambahkan bahawa proses *tadwīn* (pengumpulan hadith dalam buku-buku rujukan) berkait rapat dengan pembentukan metodologi kritik seperti ruh dengan jasad. Menurut beliau, kematangan metode kritik hadith mencapai kemuncaknya

---

[101] Para pengkaji yang membincangkan fasa-fasa perkembangan ilmu hadith kebanyakannya sepakat dalam pembahagin tujuh fasa ini meskipun berlaku sedikit perbezaan dalam penamaan dan perincian. Menurut Nūr al-Dīn 'Itr misalannya, tujuh fasa tersebut ialah: fasa pertumbuhan yang berakhir pada akhir abad 1 H/6 M, fasa penyempurnaan (*takāmul*) pada permulaan abad 2 hingga awal abad 3 H/abad 8 hingga 9M, fasa kodifikasi (*tadwīn*) pada abad 3 hingga pertengahan abad 4 H/abad 9 hingga 10 M, fasa penulisan kitab-kitab ilmu hadith yang bermula pada pertengahan abad 4 hingga permulaan abad 7 H/abad 10 hingga 13 M, fasa kematangan pada abad 7 hingga abad 10 H/abad 13 hingga abad 16 M, fasa kejumudan pada permulaan abad 10 hingga permulaan abad 14 H/ abad 16 hingga abad 20 M, dan fasa kesedaran semula yang berlaku pada hari ini. Lihat 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, 36-72.

[102] Lihat Ḥamādah, *Taṭawwur Dirāsāt* , 42-68, 'Itr, *Manhaj al-Naqd,* 61, al-Sharif Ḥātim bin 'Arif al-'Awnī, *Iḍā'āt Baḥthiyyah fi 'Ulūm al-Sunnah al-Nabawiyyah wa Ba'ḍ al-Masā'il al-Shar'iyyah* (Riyad: Dār al-Ṣayma'ī, 2007), 296-305.

[103] Ḥamādah , *ibid.,* 42-68.

bersamaan dengan kesempurnaan tadwīn. Kesempurnaan ini membawa mereka kepada sumbangan yang paling hebat dan paling sempurna dalam menyaring hadith sahih daripada hadith daif. Justeru, siapa yang ingin mendapatkan kaedah-kaedah metode kritik riwayat dan penilaian hadith sahih dan *ḍa'īf*, maka hendaklah ia mengambil metodologi ulama abad ini.[104]

Para pengkaji berbeza pandangan dalam menilai kondisi ilmu hadith pada abad 4 dan 5 H/10 dan 11 M. Menurut Ḥamādah dan 'Itr, kedua-dua abad ini menyempurnakan warisan intelektual yang terhimpun pada fasa-fasa sebelumnya. Pada masa ini, hadith dan ilmu-ilmu yang berkaitan dengannya disemak, dilengkapkan dan disusun semula dalam kitab-kitab tersendiri. Kedua-dua tokoh turut menetapkan bahawa ilmu hadith pada masa ini mencapai "kemuncak dalam kejelasannya".[105] Pandangan ini bagaimanapun tidak dipersetujui oleh Ḥātim al-'Awnī. Menurut beliau, abad 4 H/10 M adalah permulaan fenomena kemerosotan kualiti dalam kritik hadith yang ditandai dengan percampuran ilmu-ilmu rasional (*al-'ulūm al-'aqliyyah*) dalam perbincangan ilmu hadith. Pada masa ini juga berlaku sebuah fenomena baharu dan asing dalam dunia akademik umat Islam, iaitu pemisahan jelas antara ahli hadith dan ahli fiqh. Beliau turut mengamati bahawa kalangan ahli hadith pada masa ini mula tertarik kepada kalam al-Ash'arī dan terpengaruh dengan pemikiran deduktif ilmu ini. Meskipun begitu, beliau mengakui bahawa sesetengah tokoh

[104] Al-'Awnī, *Iḍā'āt Baḥthiyyah*, 305.
[105] Ḥamādah, *Taṭawwur Dirāsāt* , 79, 'Itr, *Manhaj al-Naqd,* 63.

hadith abad ini masih setia kepada warisan ilmu ahli hadith abad 3 H/9 M dan mengawalnya daripada pengaruh ilmu kalam.[106]

Kemerosotan kualiti dalam ilmu hadith semakin ketara pada abad 5 H/11 M dan seterusnya. Kepakaran dan kelayakan ijtihad dalam kritik hadith semakin hari semakin berkurangan. Apabila menganalisis keadaan ilmu hadith pada abad 6 hingga 9 H/12 hingga 15 M, Ḥamādah mengamati suatu fenomena yang sangat penting. Menurut beliau, para ulama pada abad-abad tersebut telah kehilangan pengkhususan akibat peringkasan ilmu yang berlaku secara besar-besaran. Semua ilmu-ilmu Islam diringkas dalam *matn* (jamak: *mutūn*), iaitu ringkasan yang hanya mengandungi topik-topik utama ilmu berkenaan. Meskipun menyediakan kemudahan bagi pelajar, namun ringkasan-ringkasan ini pada masa yang sama mendangkalkan kedalaman ilmu. Pada masa ini, kajian dalam ilmu-ilmu Islam hanya sekadar huraian dalam kitab-kitab *shurūḥ* dan *ḥawāshī* yang difokuskan kepada analisis linguistik tanpa kedalaman diskusi. Salah satu akibat daripada pendangkalan ini adalah kehilangan pengkhususan ilmu. Seorang tokoh pada masa ini seringkali disebut dengan pelbagai gelaran yang mengaburkan pengkhususan ilmu seperti "fulān adalah seorang *muḥaddith*, yang juga *faqīh*, *uṣūlī*, dan *lughawī*." Semua ini

---

[106] Al-'Awnī, *Iḍā'āt Baḥthiyyah,* 305-307. Lihat juga al-Sharif Ḥātim bin 'Arif al-'Awnī, *al-Manhaj al-Muqtarah li Fahm al-Mustalah: Dirasah Ta'khiriyyah Ta'siliyyah li Mustalah al-Ḥadīth* (Riyad: Dar al-Hijrah, 1996), 71.

menyumbang kepada kekeringan pemikiran dalam ilmu hadith yang berakhir dengan kejumudan pada masa-masa berikutnya.[107]

Fasa kejumudan dalam ilmu hadith bermula sejak abad 9 hingga 14 H/15 hingga 20 M.[108] Sepanjang tempoh masa ini, wacana pembelajaran hadith bertakuk kepada kitab-kitab yang terhad dan tanpa kajian yang mendalam. Literatur ilmu hadith yang dihasilkan pada fasa ini kebanyakannya ialah ringkasan-ringkasan yang ditampilkan dalam bentuk prosa ataupun bait-bait syair. Pengaruh ilmu-ilmu lain dalam perbincangan kritik hadith terlihat begitu nyata ekoran sifat "serba boleh" para penulis kitab-kitab musṭalaḥ.[109] Kelemahan dalam kritik hadith turut berlaku di Universiti al-Azhar yang menjadi kiblat ilmu umat Islam pada masa itu.[110] Menjelaskan keadaan ilmu hadith pada abad 14 H/20 M, Ahmad Shākir (m. 1377 H/1958 M) menulis: "Adapun pada masa kita ini, orang ramai telah meninggalkan ilmu riwayat sepenuhnya. Mereka mengabaikan ilmu hadith melainkan sedikit sahaja. Sangat jarang engkau temui seseorang yang layak disebut sebagai pelajar ilmu hadith, terlebih lagi engkau temui seseorang yang layak disebut sebagai *muḥaddith*."[111]

[107] Lihat analisis berkenaan fenomena ini dan kesannya dalam Ḥamādah, *Taṭawwur Dirāsāt* , 120.
[108] Ini adalah pandangan Hamadah. Lihat *Ibid*, 161. Menurut 'Itr, fasa kejumudan bermula pada abad 10 H/16 M hingga permulaan abad ini. Lihat 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, 69.
[109] Ḥamādah , *Taṭawwur Dirāsāt* , 199.
[110] Hakikat ini diungkapkan oleh ramai pengamat seperti Rashīd Riḍā, Muhammad Amīn al-Khūlī dan al-Kawtharī. Lihat ucapan mereka dalam Mamdūḥ, *al-Ittijāhāt al-Ḥadīthiyyah*, 42-43.
[111] Lihat *Ibid.*, 43.

Ketika ilmu hadith mengalami kejumudan di seluruh dunia Islam, ilmu ini mengalami kebangkitan di India.[112] Ḥammād al-Anṣārī (m. 1418 H/1997 M) mengatakan bahawa para peneraju gerakan hadith (*ḥarakah ḥadīthiyyah*) di India kebanyakannya adalah murid-murid al-Ṣan'ānī (m. 1182 H/1768 M) dan al-Shawkānī (m. 1255 H/1839 M).[113] Dari India, semangat kebangkitan ini pelan-pelan menular ke Mesir, Syam, Iraq, Maghrib, Arab Saudi dan lain-lain. Dengan bantuan kemudahan teknologi percetakan, semangat ini berubah ini menjadi fenomena kebangkitan yang mencapai kemuncaknya pada abad 14 H/20 M hingga hari ini.[114] Tanda-tanda kebangkitan tersebut terlihat pada empat perkara. Pertama, penerbitan buku-buku dan jurnal-jurnal yang berkaitan dengan hadith dan ilmu hadith. Kedua, penubuhan pusat-pusat kajian hadith di pelbagai universiti di Timur dan Barat. Ketiga, semakin banyak kajian-kajian berkenaan fiqh perbandingan yang merujuk kepada hadith sebagai salah satu rujukan dalil terpenting. Dan keempat, semakin banyak kajian yang mencabar tesis orientalis berkenaan hadith dan Sirah.[115]

1.2.2. Percanggahan Kritik Hadith

---

[112] Untuk pengiktirafan para ulama moden terhadap sumbangan ulama India dalam bidang hadith, lihat Muhammad Zāhid al-Kawtharī, *Maqālāt al-Kawtharī* (Kaherah: Dār al-Salām, 1998), 67-68, 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, 70, Mamdūḥ, *al-Ittijāhāt al-Ḥadīthiyyah,* 28-29, Abū Su'aylīk, *Juhūd al-Mu'āṣirīn*, 31-32.
[113] 'Abd al-Awwāl bin Ḥammād al-Anṣārī, *al-Majmū' fī Tarjamah al-'Allāmah al-Muḥaddith al-Shaykh Ḥammād bin Muhammad al-Anṣārī* (Madinah: t.p., 2002), 2:692.
[114] Kebangkitan ilmu sangat erat berkaitan dengan kemudahan mesin cetak yang mula diperkenalkan kepada dunia Islam abad 18 M. Kaitan tersebut dikaji dengan sangat baik oleh sejarahwan Francis Robinson dalam "Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print", *Modern Asian Studies* 27, no. 1 (Februari 1993), 229-251.
[115] Lihat Ḥamādah, *Taṭawwur Dirāsāt ,* 208-217.

Kritik hadith tidak dinafikan adalah bersifat ijtihadī. Setiap pakar memiliki kecenderungan sendiri dalam menilai kesahihan hadith. Walaupun begitu, percanggahan pendapat dalam menilai hadith jarang berlaku dalam kalangan ahli hadith terdahulu akibat kesamaan prinsip, kejelasan metodologi dan ketiadaan pengaruh subjektif akibat perbezaan aliran ataupun madhhab. Kalaupun berlaku perbezaan pendapat dalam menilai sesetengah hadith, perbezaan itu berkaitan dengan kaedah-kaedah spesifik (*juz'iyyat*) dan tidak berkaitan dengan prinsip metodologi. Para tokoh hadith terdahulu bahkan menjadikan kesamaan pendapat dalam menilai hadith sebagai bukti kesahihan ilmu kritik yang mereka amalkan.[116]

Keadaan ini mula berubah apabila ilmu Sunnah semakin melemah. Tokoh-tokoh tertentu mula mengamalkan metode kritik yang menyalahi kaedah-kaedah ahli hadith sehingga mencetuskan fenomena percanggahan kritik dalam penentuan status hadith. Antara tokoh terawal yang selalu menyalahi ahli hadith dalam menilai hadith ialah Abū Jaʻfar Muhammad bin Jarīr al-Ṭabarī (m. 310 H/922 M) dalam kitabnya *Tahdhīb al-Āthār*. Tokoh mujtahid ini secara sengaja dan sedar memilih kaedah-kaedah kritik yang menyalahi kalangan ahli hadith. Setiap kali membuka perbahasan dalam sesuatu bab, beliau

[116] Seorang tokoh daripada kalangan ahli ra'y datang kepada Abū Ḥatim (m. 277 H/ 890 M) dan meminta beliau membuktikan kesahihan ucapan beliau dalam menilai status hadith. Pakar hadith ini menyuruhnya untuk membandingkan setiap ucapan beliau dalam kritik hadith dengan tokoh-tokoh yang memiliki hafalan sepertinya. Selepas melihat kesamaan pendapat dalam ucapan pakar-pakar hadith, tokoh ahli ra'y mengiktiraf kesahihan ilmu beliau. Lihat kisah ini dalam ʻAbdul Rahman bin Abī Ḥātim, *al-Jarḥ wa al-Taʻdīl* (Beirut: Iḥyā al-Turāth al-ʻArabī, 1952), 1:349-350.

menyebutkan sebuah hadith lalu berkata: “Hadith ini menurut kami sahih. dalam masa yang sama, hadith ini berkemungkinan lemah mengikut madhhab lain kerana beberapa kecacatan.”[117] Beliau lalu menyebutkan cacat-cacat tersebut dan mengabaikannya. Kajian teliti berkenaan metode kritik yang diaplikasi oleh al-Ṭabarī dalam kitab ini menunjukkan bahawa beliau mengamalkan sudut pandang *fuqahā’* (ahli fiqh) yang hanya berpada dengan zahir sanad dan selalu mengabaikan aspek ‘*illah* dan *shudūdh*.[118] Metode kritik al-Ṭabarī dalam kitab ini menandakan bermulanya kepelbagaian pendapat dalam wacana kritik hadith.

Semakin besar penglibatan unsur subjektiviti dalam kritik hadith semakin besar peluang perbezaan pendapat berlaku. Seiring penurunan kelayakan ijtihad dan pengukuhan madhhab fiqh, perbezaan pendapat dalam menilai status hadith menjadi sesuatu yang tidak dapat dihindari. Setiap penyokong madhhab berusaha menarik ilmu hadith agar memihak kepada madhhabnya. Sikap itu misalnya terlihat dalam kritik hadith tokoh hadith bermadhhab Ḥanafī Abū Ja‘far al-Ṭahāwī (m. 321 H/933 M) yang didakwa sering memanipulasi ilmu hadith agar selari dengan madhhabnya. Al-Bayhaqī (m. 462 H/1066 M) misalnya menuduh tokoh ini “sering melemahkan hadith-hadith sahih di sisi ulama hadith apabila menyalahi pandangannya, dan mensahihkan hadith-hadith lemah di sisi ahli

[117] Ucapan ini membuka setiap perbincangan tentang hadith dalam setiap bab. Lihat misalnya Muhammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Tahdhīb al-Āthār* (Kaherah: Maṭba‘ah al-Madanī, t.t.), 1:4, 149, 208, 274, 290 dan 406.
[118] Lihat ulasan tentang metode kritik al-Ṭabarī dalam Muhammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Silsilah al-Aḥādith al-Ḍa’īfah wa al-Mawḍū‘ah wa Atharuhā al-Sayyi’ fi al-Ummah* (Riyad: Dār al-Ma‘ārif, 1988), 5:173, ‘Abd Allah al-Sa‘d, *Kayfa Takūnu Muḥaddithan* (Riyad: Dār al-‘Idāwah, 1437H), 32-34.

hadith apabila selari dengan pandangannya."[119] Tidak diragukan, khilaf kritik yang berlaku antara al-Ṭahāwī dan al-Bayhaqī memiliki motif sentimen madhhab. Kedua-dua tokoh berusaha menarik ilmu kritik hadith kepada madhhab mereka masing-masing meskipun al-Bayhaqī dinilai lebih menguasai ilmu hadith berbanding al-Ṭaḥāwī.[120]

Polemik di atas menunjukkan hubungan erat antara kritik hadith dan madhhab fiqh yang menjadi ikutan seseorang pengkritik. Dalam sebuah kajian yang meneliti perkara ini, Nāyif 'Ali al-Biqā'ī merumuskan bahawa beberapa teori kritik hadith "masih menjadi perdebatan di antara madhhab-madhhab (fiqh). Setiap madhhab memiliki ijtihad tersendiri berkenaan kaedah-kaedah konseptual dan aplikasinya yang dibina di atas metodologi yang sangat kokoh dan teliti."[121] Dalam konteks semasa, kritik hadith kekal menjadi salah satu faktor terpenting dalam khilaf ijtihad tokoh-tokoh fiqh moden. Maḥmūd Mish'al menyebutkan bahawa "perbezaan pendapat dalam mensahihkan dan melemahkan hadith (*al-Ikhtilāf fi Taṣḥīḥ al-Aḥādīth wa Taḍ'īfihā*)" adalah salah satu penyebab perbezaan

---

[119] al-Bayhaqi, *Ma'rifah al-Sunan wa al-Āthār* (Damsyik: Dār Qutaybah, 1991), 1: 219.

[120] Menurut Ibn Taymiyyah (m.728 H/132 8M), Abu Ja'far al-Ṭahāwī meriwayatkan athar lebih banyak berbanding al-Bayhaqī. Akan tetapi al-Bayhaqī lebih sering menapis athar dan membezakan yang sahih daripada yang lemah berbanding al-Ṭahāwī." Lihat 'Abd al-Rahman bin Muhammad bin Qāsim, ed. *Majmu' al-Fatāwā Shaykh al-Islām Ahmad bin Taymiyyah* (Madinah: Majma' al-Mālik Fahd, 2004), 24:154. Sentimen madhhab turut terdapat dalam kajian-kajian hadith Ibn al-Turkmānī (m. 744 H/1343 M) dalam bantahannya ke atas al-Bayhaqī dalam kitab *al-Jawhar al-Naqī fi al-Rad 'ala al-Bayhaqī*. Beberapa penelitian akademik telah dilakukan untuk mengkaji bantahan-bantahan Ibn al-Turkmanī mendapati bahawa sentimen mazhab sangat mempengaruhi bantahan-bantahan tersebut. Dalam kebanyakan permasalahan yang diperselisihkan, kaedah-kaedah kritik hadith selalu memihak kepada al-Bayhaqi. Lihat Muhammad Khayr Ramaḍān Yūsuf. *al-Jawāhir wa al-Durar fimā Nafa'a wa Nadar* (Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah, 2007), 155-156.

[121] Nāyif 'Ali al-Biqā'ī, *al-Ijtihād fi 'Ilm al-Ḥadīth wa Atharuh fi al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah, 1998), 564.

pendapat dalam isu-isu fiqh semasa.[122] Menurut beliau, meskipun teknologi telah memudahkan kajian dalam kritik hadith, namun para pengkaji hadith masih jarang mencapai kata sepakat berkenaan status pelbagai hadith kerana kecenderungan aliran dan kumpulan.[123] Percanggahan kritik mencetuskan polemik berpanjangan dalam beberapa masalah fiqh yang terus menjadi polemik hingga hari ini seperti hukum tawasul, memakai gelang emas bagi wanita, solat sunat sebelum solat Jumaat dan bilangan rakaat solat tarawih.[124]

Sentimen madhhab dan aliran semakin kental apabila kritik hadith berkaitan dengan isu-isu akidah yang sensitif. Setiap pihak yang terlibat seringkali melihat perkara ini bukan lagi antara betul dan silap, akan tetapi antara selamat dan sesat, bahkan antara Islam dan kufur. Perdebatan hangat seperti ini misalnya terlihat dalam polemik hukum bermusafir ke makam Nabi antara Taqī al-Dīn al-Subkī (m.756 H/1355M) dari aliran Shāfi‘ī-Ash‘arī dan Ibn ‘Abd al-Hādī (m.744 H/1343 M) dari kalangan Hanbalī-Salafī. Kedua-dua tokoh berselisih pendapat tentang status kesahihan beberapa hadith dalam topik ini. Salah satunya riwayat Mūsā bin Hilāl daripada ‘Abd Allah bin ‘Umar daripada Nāfi’ daripada Ibn ‘Umar bahawa Rasulullah bersabda:

---

[122] Faktor yang lain ialah: keruntuhan sistem khilafah dan perbezaan dalam mempraktikkan kaedah fiqh dalam kejadian-kejadian semasa. Lihat Maḥmūd Ismā‘īl Muhammad Mish‘al, *Athar al-Khilāf al-Fiqhī fi al-Qawā‘id al-Mukhtalaf fīhā wa Madā Taṭbīqihā fi al-Furū‘ al-Mu‘āṣirah* (Kaherah: Dār al-Salām, 2007),163.
[123] *Ibid*., 169.
[124] Al-Biqā’ī, *al-Ijtihad*, 577-601, Mish‘al, *Ibid*.,171-174.

مَنْ زَارَ قَبْرِى وَجَبَتْ لَهُ شَفَاعَتِى

Terjemahan: Sesiapa yang menziarahi kuburku, maka ia pasti mendapat syafaatku.

Menurut al-Subkī, hadith ini bertaraf hasan, jika tidak sahih, kerana diriwayatkan menerusi sanad yang terdiri daripada para perawi thiqah.[125] Sebaliknya, Ibn ʻAbd al-Hādī menetapkan hadith ini munkar dan lemah kerana mengandungi banyak kecatatan. Menurut beliau, hadith ini tidak dapat menjadi sandaran dalam hujah melainkan oleh "orang yang sangat lemah dalam ilmu hadith."[126]

Huraian di atas membuktikan bahawa khilaf dalam kritik hadith sering berlaku dalam sejarah ilmu hadith dan fiqh madhhab. Oleh kerana itu, fenomena ini selalu disentuh dalam kitab-kitab musṭalaḥ. Selepas mendefinisikan hadith sahih, Ibn al-Ṣalāh (m. 643 H/1245 M) menjelaskan bahawa ahli hadith terkadang berselisih dalam status kesahihan hadith kerana berbeza pendapat dalam memastikan syarat-syarat kesahihan. Sesetengah khilaf berpunca daripada perselisihan dalam menetapkan status kesahihan mursal.[127] Dalam kesempatan yang lain, Ibn al-Ṣalāḥ turut menjelaskan bahawa perbezaan dalam syarat-

[125] Lihat ʻAli bin ʻAbd al-Kāfī al-Subkī, *Shifā Al-Saqām fi Ziyārat Khayr al-Anām* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 2008), 97.
[126] Muhammad bin Ahmad bin ʻAbd al-Hādī, *Al-Ṣārim al-Mankī fi al-Rad ʻala al-Subkī* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 1985), 15.
[127] Abu ʻAmr ʻUthman Ibn al-Ṣalāḥ al-Shahrazuri, ʻ*Ulūm al-Ḥadīth* (Damsyik: Dār al-Fikr, 2002), 11-12.

syarat sahih turut berlaku antara Imam al-Bukhārī dan Imam Muslim sehingga tercetus istilah: *sharṭ al-Bukhārī* dan *sharṭ Muslim*.[128]

Khilaf kritik dalam kalangan ahli hadith telah menarik perhatian ramai pengkaji semasa. Kajian mereka sepakat mengembalikan sebab-sebab khilaf kepada perselisihan dalam penetapan kaedah-kaedah yang mendasari penilaian status hadith seperti penentuan status perawi, penetapan samā‘ perawi daripada perawi yang lain, kaedah menerima tambahan (*ziyādah*) dalam sanad atau matan, dan lain-lain.[129] Kajian paling lengkap berkenaan topik ini dilakukan oleh Khaldūn al-Aḥdab dalam sebuah tesis bertajuk *Asbāb Ikhtilāf al-Muḥaddithīn.* Dapatan kajian ini mendedahkan bahawa percanggahan pendapat para pakar (*al-nuqqād*) berpunca daripada "perbezaan pendapat dalam kefahaman dan ijtihad, iaitu ijtihad dalam menetapkan kaedah-kaedah ilmu dan usul hadith, dan ijtihad dalam mengaplikasi kaedah-kaedah dan prinsip-prinsip tersebut." Khaldūn berkata: "Realiti ini ialah kunci memahami perselisihan pendapat yang berlaku di kalangan ahli hadith."[130]

Beberapa kajian turut membuktikan bahawa percanggahan dalam kritik hadith bukan hanya berlaku di antara tokoh-tokoh hadith, akan tetapi turut berlaku antara ahli hadith dan

---

[128] Lihat Abu ‘Amr ‘Uthman Ibn al-Ṣalāḥ al-Shahrazuri, *Ṣiyānah Ṣaḥiḥ Muslim* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘ Ilmiyyah, 2003), 14.
[129] Para pengkaji yang membincangkan perkara ini antaranya ialah al-Hākim al-Naysabūrī dalam *al-Madkhal ila Ma'rifat kitab al-Iklil* (Damshik: Dār al-Fayḥā, 2001), 48-82; Nūr al-Dīn ‘Itr dalam *al-Imām al-Tirmidhī wa al-Muwāzanah Bayna Jāmi'ih wa al-Ṣaḥīḥayn* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1988), 247-264, Mustafa bin al-‘Adawī dalam *al-Tarshīd* (Tanta: Dār al-Bayḍā, t.t.), 25-32.
[130] Khaldūn al-Aḥdab, *Asbāb Ikhtilāf al- Muḥaddithīn: Dirāsah Naqdiyyah Muqāranah Ḥawla Asbāb al-Ikhtilāf fi Qabūl al-Aḥādīth wa Raddihā* (Jeddah: Dār al-Sa‘ūdiyyah, 1405H), 8.

fuqahā' atau ahli usul.[131] Beberapa kecacatan (*'illah*) yang dilihat menjejaskan kesahihan seringkali diabaikan oleh para *fuqahā'* dan ahli uṣūl.[132] Menurut 'Abd al-Karīm Ismā'īl Ṣabbāḥ, kalangan fuqaha mengamalkan metode kritik yang lebih longgar daripada ahli hadith berkaitan dengan penetapan *'adālah* perawi, penentuan kadar *ḍabt* dan penetapan kesambungan sanad, selain mengabaikan faktor *shudhūdh* dan *'illah*.[133] Ini bermakna bahawa metode penerimaan hadith di sisi *fuqahā'* lebih longgar berbanding ahli hadith. Peluang mensahihkan hadith lebih terbuka dalam metode kritik ahli fiqh. Hadith-hadith yang dinilai lemah oleh ahli hadith terkadang dinilai sahih oleh kalangan *fuqahā'*.

1.3. Aliran-Aliran Ahli Sunnah Semasa

Apabila fajar abad 15 H/21 M terbit di ufuk timur, umat Islam sedang menyaksikan kebangkitan ilmu hadith yang mengakhiri era kejumudan yang berlangsung tujuh abad. Pada masa yang sama, kalangan Ahli Sunnah telah terpecah menjadi beberapa aliran dan kumpulan. Menurut pakar-pakar sosiologi yang mengkaji etnografi umat Islam, dikotomi

---

[131] Beberapa penelitian telah dilakukan untuk mengkaji perbezaan metode kritik ahli hadith, ahli usul dan ahli fiqh. 'Abd Allah Sha'bān 'Ali dalam *Ikhtilāfāt al-Muḥaddithīn wa al-Fuqahā' fī al-Ḥukm 'ala al-Ḥadīth* (Kaherah: Dār al-Ḥadīth, t.t.) dan Amīrah binti 'Ali bin 'Abd Allah al-Ṣā'idī mengkaji topik ini dalam sebuah tesis bertajuk *al-Qawā'id wa al-Masā'il al-Ḥadīthiyyah al-Mukhtalaf fīhā bayna al-Muḥaddithīn wa ba'ḍ al-Uṣūliyyīn wa Atharu Dhālika fī Qabūl al-Aḥādīth aw Raddihā* (Riyad: Maktabah al-Rushd, 2005).

[132] Lihat Muhammad bin 'Ali bin Wahb al-Qushayrī (dikenal dengan Ibn Daqīq al-'Īd), *al-Ilmām bi Aḥādīth al-Aḥkām* (Riyad: Dār al-Aṭlās, 1997) 1:59-60, Muhammad bin 'Abd al-Rahman al-Sakhāwī, *Fatḥ Al-Mughīth bi Sharḥ Alfiyah al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-'Ālam al-Kutub, 2003) 1:16-17.

[133] Lihat 'Abd al- Karīm Ismā'īl Ṣabbāḥ, *al-Ḥadīth al-Ṣaḥīḥ wa Manhaj 'Ulamā' al-Muslimīn fi al-Taṣḥīḥ* (Riyad: Maktabah al-Rushd, 1998), 207-212.

Salafi dan Sufi merupakan pembahagian yang paling asas bagi masyarakat Islam Ahli Sunnah pada hari ini.[134] Meskipun sepakat dalam sebahagian besar prinsip akidah dan fiqh, kedua-dua aliran sering terlibat dalam polemik yang berpanjangan. Bagi aliran Salafi, cabaran terbesar umat abad ini ialah kepupusan Sunnah dan penyebaran bid‘ah akibat kebergantungan melampau kepada madhhab dan tradisi. Aliran Sufi sebaliknya melihat bahawa agresi Salafi kepada warisan dan tradisi Islam lebih berbahaya berbanding ancaman Barat.[135]

Kedua-dua aliran turut memainkan peranan penting dalam perbincangan tentang status kesahihan hadith. Mengikuti khilaf kritik yang berlaku di antara kedua-dua aliran Ahli Sunnah ini, kita dapat melihat seolah-olah berlaku “perang kritik” di antara mereka. Sebuah hadith yang disahihkan oleh salah satu aliran seringkali dilemahkan oleh aliran yang lain, begitu juga sebaliknya. Pelbagai tuduhan negatif turut mewarnai perbincangan yang sepatutnya menjunjung tinggi nilai-nilai ilmiah. Fenomena ini diungkapkan dengan sangat baik oleh Abū Ṣu‘aylīk sebagai berikut:

> Para pengkaji Sunnah telah terpolarisasi dalam aliran-aliran. Setiap aliran meliputi murid-murid yang mengikut guru-guru tertentu. Mereka bahkan taksub dengan guru-guru itu. Bukan itu sahaja, setiap aliran membantah aliran yang lain dengan penuh emosi dan menggelarkan mereka dengan gelaran-gelaran yang tidak patut. Setiap aliran terlalu melampau dalam mengagungkan dan mempertahankan guru serta menyerang musuh, sehingga tiap-tiap aliran merasa bahawa tiada pemahaman dan ilmu tentang hadith melainkan di sisi mereka. Seolah-olah ilmu hadith hanya

[134] Lihat Woodward et. al., “Salafi violence and Sufi Tolerence?”, 60.
[135] Brown, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim,*307.

> untuk mereka dan kondisi mereka seolah-olah berkata: kamilah pemegang warisan hadith satu-satunya.

Abū Ṣu‘aylīk lalu menyebutkan dua aliran yang paling berpengaruh pada zaman ini, iaitu aliran Syeikh al-Albānī yang berhaluan Salafi dan aliran al-Ghumārī yang berhaluan Sufi.[136]

Dalam perbincangan berikut ini, penulis akan menelusuri sejarah Sufi dan Salafi beserta polemik yang berlaku di antara kedua-duanya. Keutamaan akan diberikan kepada aspek ilmu kritik hadith. Selain itu, penulis turut mendedahkan sebuah lagi aliran kritik hadith moden yang terluput daripada pengamatan para pengkaji. Tokoh-tokoh pelopor aliran ini berasal daripada aliran Salafi yang memilih metodologi kritik hadith yang berbeza, lalu menyebar dan menarik sokongan daripada kalangan Sufi. Atas sebab-sebab yang akan dijelaskan nanti, penulis menamakan aliran ini sebagai *Iḥyā’ Manhaj al-Mutaqaddimīn* (revitalisasi metodologi ahli hadith klasik).

1.3.1. Aliran Salafi

Secara bahasa, Salafi berasal daripada kalimat Salaf yang mengandungi makna “telah lepas, terdahulu dan terhadapan”. Kalimat ini kemudian digunakan sebagai istilah yang merujuk kepada sebuah pemahaman Islam yang berusaha menghidupkan semula akidah

---

[136] Abū Ṣu‘aylīk, *Juhūd al-Mu‘āṣirīn,* 110. Pengamatan serupa turut dikongsikan oleh Ḥamādah, *Taṭawwur Dirāsāt,* 215 dan Mamdūh, *al-Ittijāhāt al-Ḥadīthiyyah,* 43-47.

dan amalan tokoh-tokoh *al-Salaf al-Ṣāliḥ* (tiga generasi awal Islam). Sulaymān Abā al-Khayl menjelaskan: "Salafi ialah kalangan yang berpegang kepada perkara-perkara yang menjadi pegangan Salaf Ṣāliḥ daripada tiga generasi yang pertama, berjalan di atas jalan mereka dan mengikuti jejak langkah mereka hingga hari kiamat, sama ada daripada kalangan *fuqahā'*, ahli hadith, ahli tafsir atau selain mereka."[137]

Menentukan tarikh awal kemunculan aliran ini adalah satu topik perdebatan yang panjang dan hangat. Kalangan Salafi sendiri umumnya menafikan pemikiran mereka adalah aliran ataupun madhhab. Menurut mereka, Salafi ialah praktik Islam sebenar yang bermula pada zaman sahabat dan tabiin. Tokoh pemikir dan sejarahwan Mesir Muhammad 'Imārah berpandangan bahawa gerakan Salafi adalah fenomena Abbāsiyyah yang bermula apabila Aḥmad bin Ḥanbal (m. 241 H/855 M) menentang hegemoni Muktazilah dan mengajak umat Islam kembali kepada "Islam tradisional sebagaimana yang difahami dan dipraktikkan oleh salaf".[138] Menurut Abū Zahrah (m. 1394 H/1974 M), aliran Salafi timbul pertama kali pada abad 4 H/10 M apabila sekumpulan ulama Ḥanbalī berbincang tentang amalan di kubur, menolak takwil dan bid'ah, lalu menisbahkan pandangan tersebut kepada Aḥmad bin Ḥanbal.[139] Tokoh-tokoh aliran Sufi semasa seperti Muhammad Sa'īd al-Būṭī

---

[137] Sulaymān bin 'Abd Allah bin Ḥamūd Abā al-Khayl, *al-Salafiyyah: Ḥaqīqātuhā wa Uṣūluhā wa Mawqifuhā min al-Takfīr: Da'wah al-Shaykh Muhammad bin 'Abd al-Wahhāb Anmūdhajan* (Riyad: Dār al-'Āṣimah, 2015), 33. Lihat juga Mufrih Sulaymān al-Qawsī, *al-Manhaj al-Salafī: Ta'rīfuh, Tārīkhuh, Majālatuh, Qawā'iduh, Khaṣā'iṣuh* (Riyad: Dār al-Fāḍilah, 2002), 41, 'Alā Bakar, *Malāmiḥ Ra'īsiyyah li al-Manhaj al-Salafī* (Iskandariyah: al-Dār al-Salafi, 2011), 16-18.

[138] Lihat Muhammad 'Imārah, *Tayyārāt al-Fikr al-Islāmī* (Kaherah: Dār al-Shurūq, 2007), 130-132.

[139] Muḥammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah fi al-Siyāsah wa al-'Aqā'id wa Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah* (Kaherah: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1996), 190.

(m. 1434 H/2013 M) dan ‘Ali Juma‘ah berpandangan bahawa gerakan Salafi adalah produk abad 19 masihi yang muncul sebagai reaksi ke atas kondisi umat Islam yang jumud, tenggelam dalam bid‘ah dan khurafat.[140]

Dalam kajian akademik Barat, aliran Salafi selalu dilihat sebagai *antithesis* aliran Sufi. Gelaran yang sering digunakan apabila merujuk kumpulan ini adalah *Neo-fundamentalism, Wahhabism, Neo-traditionalism, Radical Reformism* dan *Islamic Puritanism*.[141] Duderija merujuk kepada aliran ini dengan istilah *Neo-Traditional Salafism* (NTS) yang didefinisikan sebagai “sebuah gerakan Islam semasa yang memiliki pandangan dunia yang didasari oleh *manhaj* pentafsiran al-Quran dan Sunnah Salafi-revivalist.”[142] Sebuah kajian sejarah konseptual yang dilakukan Henri Lauziere merumuskan bahawa istilah Salafi sebagai sebuah gerakan dan konsep beragama seperti yang kita kenali pada hari ini belum berlaku sebelum era 1920-an.[143] Dapatan ini selari dengan pandangan al-Būṭī dan Ali Juma‘ah yang menetapkan bahawa gerakan Salafi adalah produk moden. Meski begitu, tiada yang menafikan bahawa akar pemikiran aliran ini telah wujud jauh sebelum itu. Jonathan Brown menyatakan bahawa gerakan Salafi pertama kali muncul pada abad 13 M, lalu berkembang pesat pada abad 18 M.[144] Beliau turut menjelaskan bahawa

---

[140] Lihat Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Salafiyyah: Marḥalah Zamaniyyah Mubārakah lā madhhab Islāmī* (Damsyik: Dār al-Fikr, 2008), 231, ‘Ali Juma‘ah, *al-Mutashaddidūn* (Mesir: al-Hay’ah al-‘Āmah li-Quṣūr al-Thaqāfah, 2006), 4.
[141] Jonas Svennson, “Mind the Beard,” 186.
[142] Adis Duderija, “Constructing the religious Self and the Other: Neo-Traditional Salafi Manhaj”, *Islam and Christian–Muslim Relations*, 21,1 (2010), 75.
[143] Lihat Henri Lauziere, “The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conseptual History”, *International Journal for Middle East Studies* 42, 3 (2010), 369-389.
[144] Jonathan Brown, *Salafis and Sufis in Egypt* (Washington: Carnegie Endowment for International Peace, 2011), 3.

Salafi moden berkembang dalam empat tahap. Tahap pertama berlaku pada abad 18 M di tanah Hijaz menerusi gerakan pembaharuan yang diterajui oleh Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb (m. 1206 H/1792 M) dan sokongan Bani Sa‘ūd. Tahap kedua, gerakan Salafi Sana‘a yang dimulakan oleh Muḥammad bin Ismā‘īl al-Ṣan‘ānī (m. 1182 H/1768 M) dan dilanjutkan oleh Muhammad bin ‘Ali al-Shawkānī (m. 1255 H/1839 M). Tahap ketiga ialah Salafi Damsyik yang berkembang pada pertengahan kedua abad 19 M yang dipelopori oleh ‘Abd al-Razzāq al-Bayṭār (m.1335 H/1917 M), Jamāl al-Dīn al-Qāsimī (m.1332 H/1914 M) dan Ṭāhir al-Jazā’irī (m.1338 H/1920 M). Terakhir, aliran Salafi Baghdad yang dikembangkan oleh keluarga al-Ālūsī: Maḥmūd al-Ālūsī (m.1270 H/1853 M), Nu‘mān al-Ālūsī (m. 1317 H/1899 M) dan Maḥmūd Shukrī al-Ālūsī (m. 1342 H/1924 M).[145]

Gerakan Salafi moden tampil sebagai sebuah aliran pertengahan di antara aliran tradisionalis yang jumud mempertahankan tradisi dan aliran modenis yang mengabaikan sama sekali kepentingan tradisi. Dalam usaha mereka mengembalikan kemurnian Islam, aliran Salafi dengan kritis mengevaluasi pelbagai pemikiran dan institusi keagamaan yang terbentuk pada abad pertengahan Islam (*medieval Islam*). Meskipun berkongsi semangat pembaharuan yang sama, namun keempat-empat aliran Salafi ini mengamalkan pendekatan yang berbeza dalam membincangkan isu-isu tradisi. Apabila ketiga-tiga aliran Salafi moden mengambil pendekatan yang lebih lembut dalam membincangkan isu-isu yang berkenaan dengan tasawuf, aliran Salafi Najd (dikenal juga dengan sebutan Wahhābi)

[145] Brown, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim,*310.

mengambil pendekatan tegas dalam perubahan. Sikap ini beserta pembatasan fungsi akal dalam agama menjadi antara perkara-perkara yang mengundang pelbagai kritikan termasuk daripada tokoh-tokoh Salafi sendiri. Muhammad ‘Abduh (m.1323 H/1908 M), seorang tokoh Salafi modenis dari Mesir, menilai gerakan pembaharuan Wahhābī sangat baik jika tiada sifat melampau dalam tindakan mereka.[146]

Dalam konteks semasa, aliran Salafi berkembang menjadi sebuah aliran yang beragam kecenderungan, pemikiran dan pendekatan.[147] Mereka terus aktif menyeru kepentingan untuk merujuk semula praktik Islam yang murni sebagaimana yang diamalkan oleh Salaf. Gerakan ini terus mendapat sambutan di pelbagai negeri-negeri di Timur Tengah, lalu tersebar ke pelbagai belahan dunia yang lain termasuk negeri-negeri Islam di Asia Tenggara. Penyokong dakwah ini kebanyakannya adalah kaum muda dan kalangan yang menginginkan nafas baharu dalam beragama.[148] Melanjutkan sentimen Salafi klasik

---

[146] Lihat Muhammad ‘Imārah, *al-Salaf wa al-Salafiyyah* (Kaherah: Wizārah al-Awqāf, 2008), 57-58. Untuk sikap Jamāl al-Dīn al-Qāsimī dan Salafi Damsyik terhadap tasawuf, sila rujuk Mun’im Sirry, “Jamāl al-Dīn al-Qāsimī and the Salafi Approach to Sufism”, *Die Welt des Islams* 51, 1 (2011), 75-108.

[147] Pembahagian aliran Salafi moden berbeza-beza mengikut sudut pandang pengkaji. Quintan Wictorowicz membahagi Salafi semasa menjadi tiga aliran iaitu *purist*, *politicos* dan *jihadis*. Asas pembahagian ini berdasarkan pendekatan kumpulan-kumpulan tersebut dalam mengaplikasi nilai-nilai akidah di konteks moden. Lihat Quintan Wiktorowicz, “Anatomy of the Salafī Movement,” *Studies in Conflict & Terrorism* 29 (2006): 207-239. Seorang pengkaji Arab, Ḥasan Abū Haniyyah, membagi Salafi menjadi Salafi Historik (*al-Salafiyyah al-Tārikhiyyah*), Salafi Wahhābī (*al-Salafiyyah al-Wahhābiyyah*), Salafi Reformis (*al-Salafiyyah al-Iṣlāḥiyyah*), Salafi Kebangsaan (*al-Salafiyyah al-Waṭaniyyah*), Salafi Gerakan (*al-Salafiyyah al-Ḥarakiyyah*), Salafi Jihadis (*al-Salafiyyah al-Jihādiyyah*), dan Salafi Tradisional (*al-Salafiyyah al-Taqlīdiyyah*). Beliau mengatakan bahawa meskipun aliran ini pelbagai, akan tetapi disatukan oleh prinsip yang sama, iaitu kembali kepada akar. Lihat Ḥasan Abū Haniyyah, “al-Anā wa al-Ākhar fi al-Salafiyyah al-Mu‘āṣirah: Siyāsah al-Huwiyyah wa al-I‘tirāf”, dalam *Al-Wahhābiyyah wa al-Salafiyyah: Awrāq Baḥthiyyah*, ed. Rā’id al-Samhūrī (Beirut: Arab Network for Research and Publishing, 2016), 51-68.

[148] Lihat Abā al-Khayl, *al-Salafiyyah*, 117-138.

pada abad 7 H/13 M, aliran Salafi moden selalu berselisih dengan aliran Sufi dalam pelbagai perkara yang berkaitan akidah, usul dan furuk.

1.3.1.1. Prinsip dan Pemikiran Salafi

Salafi moden mendakwa satu-satunya kumpulan yang paling berhak ke atas gelaran Ahli Sunnah wal Jamaah kerana mereka adalah satu-satunya aliran yang "berpegang kepada Sunnah dan bersepakat padanya, tidak berpaling kepada selainnya, samada dalam perkara-perkara konseptual akidah mahupun hukum-hakam amali."[149] Keteguhan di atas Sunnah yang dimaksudkan ialah menempatkan teks lebih tinggi daripada akal. Setiap teks tentang sifat-sifat Allah diimani dan ditetapkan (*ithbāt*) makna zahirnya sesuai dengan keagungan Allah tanpa *tashbīh* (menyerupakan dengan makhluk), *taḥrīf* (merubah lafaz), *ta'ṭīl* (mengosongkan makna), *takyīf* (menjelaskan kaifiat) dan *tamthīl* (membuat perumpamaan).[150] Menurut mereka, wacana sifat adalah cabang daripada wacana zat. Sebagaimana kita tidak dapat mengetahui hakikat zat Allah selain meyakini kewujudan-

[149] Fahd bin Nāṣir al-Sulaymān, ed., *Fatāwā Arkān al-Islām li Fadilah al-Sheikh al-'Allāmah Muhammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn* (Beirut: Muassasah al-Risālah Nāshirūn, 2009), 21. Pandangan ini adalah kelanjutan daripada ketetapan tokoh Salafi klasik Abū Ya'lā Muḥammad bin al-Husayn al-Farrā', *Ibṭāl al-Ta'wīlāt li Akhbār al-Ṣifāt* (Kuwait: Dār al-Īlāf al-Duwaliyyah, 1410 H), 43.

[150] *Ibid.*, 74. Konsep menetapkan makna zahir ini tidak sama dengan *tashbīh* (menyerupakan tuhan dengan makhluk) dan *tajsīm* (menetapkan jisim bagi tuhan). Serupa dalam nama dan sifat tidak bermakna serupa dalam hakikat. Aliran Salafi menetapkan kufur ke atas pandangan yang menyerupakan sifat-sifat Allah dengan sifat-sifat makhluk. Lihat fatwa Ibn Uthaymin dalam *ibid.*, 90 dan 93. Oleh yang demikian, dakwaan bahawa akidah Salafi adalah tajsim adalah tidak teliti.

Nya, kita tidak dapat mengetahui hakikat sifat-sifat Allah selain mengiktiraf keberadaannya.[151]

Oleh kerana takwil adalah tanda menempatkan akal lebih tinggi daripada wahyu, kaedah pentafsiran ini haram dilakukan.[152] Setiap orang yang melakukan takwil, seperti aliran Ash‘arī dan Maturidī, telah terkeluar daripada cakupan Ahli Sunnah wal Jamaah.[153] Sebagai lanjutan daripada pengharaman takwil, tokoh-tokoh Salafi menafikan majaz dalam al-Qur’an. ‘Abd al-‘Aziz Ibn Bāz (m. 1420 H/1999 M) menegaskan: “Pandangan sahih yang menjadi pegangan *muḥaqqiqūn* ialah: tiada majaz dalam al-Quran mengikut takrif yang dikenal oleh ahli ilmu balaghah. Semua yang terdapat di dalamnya adalah hakikat.”[154] Dalam sebuah buku khas yang mengulas topik ini, Muḥammad al-Amīn al-Shinqīṭī (m. 1393 H/1973 M) menyatakan bahawa “penetapan majaz dalam al-Quran adalah batu loncatan (*dharī‘ah*) untuk menafikan sifat-sifat kesempurnaan dan keagungan Allah”.[155]

---

[151] Prinsip ini ditetapkan tokoh-tokoh Salafi klasik seperti Abu Ya‘lā (m. 458 H/1066 M) dan Ibn Taymiyyah (m. 728 H/1328 M), lalu diikuti oleh tokoh-tokoh Salafi moden seperti Ibn Uthaymin dan lain-lain. Lihat Abu al-Husein Muhammad bin Abi Ya‘lā al-Farrā’, *Ṭabaqāt Ḥanābilah* (Riyad: Dār al-Mālik ‘Abd al-‘Azīz, 2010), 3:394, Ibn Qasim, ed., *Majmu‘ al-Fatāwā Ibn Taymiyyah*, 3:196, 207, 4:7, 5:59, 6:355, al-Sulaymān, *Fatāwā Arkān al-Islām*, 86.

[152] Muṣṭafā Ḥilmī, *Qawā‘id al-Manhaj al-Salafī fī al-Fikr al-Islāmī: Buḥūth fī al-‘Aqīdah al-Islāmiyyah.* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005), 162.

[153] Mengeluarkan aliran Ash‘arī daripada cakupan Ahli Sunnah wal Jamaah ditegaskan oleh Ibn Bāz, Ibn ‘Uthaymīn, Safar al-Ḥawālī, dan lain-lain. Lihat al-Sulaymān, *Fatāwā Arkān al-Islām*, 69, Safar bin ‘Abd al-Rahman al-Ḥawālī, *Manhaj al-Ashā‘irah fi al-‘Aqīdah: Ta‘qīb ‘ala Maqālāt al-Ṣābūnī* (Kuwait: al-Dar al-Salafi, 1986), 16.

[154] Abd al-‘Aziz bin ‘Abd Allah bin Bāz, *al-Fatāwā* (Riyad: Dār al-Dā‘ī li al-Nashr wa al-Tawzī’, 1428 H), 67

[155] Muhammad al-Amīn bin Muhammad Mukhtar al-Shinqīṭī, *Man‘ Jawāz al-Majāz fi al-Munazzal li al-Ta‘abbud wa al-I‘jāz* (T.tp.: Dār ‘Ālam al-Fawā’id, t.t.), 3.

Pandangan yang menafikan majaz, bagaimanapun, menyalahi pegangan jumhur ulama daripada kalangan ahli bahasa, usul fiqh dan tafsir sepanjang masa.[156]

Berkenaan dengan fungsi hadith, aliran Salafi menempatkan Sunnah setaraf dengan al-Quran, dengan makna: sumber maklumat yang terkandung dalam hadith wajib diyakini dan diamalkan. Setiap hadith yang telah dipastikan kesahihannya layak menjadi pegangan akidah dan hukum walaupun tidak mencapai darjat *mutawātir*. Justeru, mereka menentang sekerasnya penolakan hadith *āḥād* dalam penetapan akidah seperti yang ditetapkan oleh aliran Sufi. Menurut al-Albānī (m. 1420 H/1999 M), pemisahan aspek akidah dan hukum dalam penerimaan hadith *āḥād* adalah falsafah asing yang tidak dikenal oleh kalangan Salaf dan Imam Empat yang menjadi ikutan umat hingga hari ini.[157] Aliran Salafi turut menolak penggunaan hadith lemah dalam semua aspek keagamaan termasuk *faḍā'il al-a'māl* (kelebihan beramal) dan *targhīb wa tarhīb* (galakan untuk melakukan ataupun meninggalkan sesuatu amalan).[158] Menurut Abū Ishāq al-Ḥuwaynī, penerimaaan hadith lemah dalam *faḍā'il* akan berakhir dengan penerimaan dan pengamalan hadith-hadith batil

---

[156] Pandangan yang menafikan majaz lemah di sisi ramai ulama terdahulu. Lihat misalnya Abū Ishāq Ibrāhīm bin 'Ali al-Shīrāzī, *al-Luma' fi Uṣūl al-Fiqh* (Damsyik: Dār Ibn Kathīr, 2002), 38, 'Abd Allah bin Muhammad bin al-Sayyid al-Baṭlyūsī, *al-Insāf fi al-Tanbīh 'ala al-Ma'āni wa al-Asbāb allatī Awjabat al-Ikhtilāf bayn al-Muslimīn fi Ārā'ihim* (Beirut: Dār al-Fikr, 2003), 71, Muhammad bin Bahādur al-Zarkashī, *al- Al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'an* (Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 2006), 474-475, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Rahman al-Suyūṭī, *Al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'an.* (Damsyik: Dār al-Muṣṭafā, 2008), 2:753.

[157] Muhammad Nāṣir Dīn al-Albānī, *al-Ḥadīth Ḥujjah bi Nafsih fī al-'Aqā'id wa al-Aḥkām* (Riyad: Maktabah al-Ma'ārif, 2005), 52.

[158] Lihat kajian tentang pendirian tokoh-tokoh Salafī terhadap hadith lemah dalam Brown, "Even If Its Not True Its True", 38-45. Ditanya tentang hukum bertakbir selepas membaca surah-surah terakhir daripada al-Quran sebelum khatam, Ibn Bāz menjawab: "Sebaiknya perkara ini tidak diamalkan sebab perkara ibadah tidak sabit dengan hadith-hadith lemah." Lihat Ibn Bāz, *Fatāwā ,* 104.

dan palsu akibat sikap *tasāhul* (bermudah) ulama muta'akhirīn dalam kritik hadith. Mereka sering menaikkan taraf hadith palsu dan *munkar* kepada darjat lemah, lalu membenarkan beramal dengannya dengan alasan *faḍā'il*. Beliau berkata: "Berapa banyak hadith yang telah dihukum batil atau palsu oleh pakar-pakar hadith terdahulu diamalkan oleh ulama-ulama Muta'akhirīn itu kerana kaedah tersebut."[159] Lebih penting lagi, larangan beramal dengan hadith lemah berkait rapat dengan matlamat utama dakwah Salafi iaitu membanteras bid'ah dan khurafat. Al-Albānī menegaskan: "Setiap kali kita mengharuskan beramal dengan hadith lemah, bid'ah selalu mengiringi."[160]

Menurut kebanyakan tokoh-tokoh Salafi, ucapan dan amalan sahabat Nabi bukan hujah. Tokoh Salafi Jordan 'Ali al-Ḥalabī menegaskan kaedah ini dalam bantahan beliau kepada Mamdūḥ berkenaan hukum penggunaan biji tasbih untuk berzikir:

> Asal dalam pensyariatan hukum ialah apa-apa yang terkandung dalam al-Quran dan hadith sahih. Kedua-duanya ialah asal syariat. Daripada kedua-duanya dikeluarkan hukum-hakam syarak, justeru tiada syarak melainkan apa-apa yang terkandung di dalam kedua-duanya. Jika kita ketahui ini, maka kita akan mengetahui bahawa apa-apa yang diriwayatkan daripada sahabat dan tabiin, dan telah sahih daripada mereka, mesti dilihat daripada dua aspek. Pertama, jika dengan perbuatan itu mereka mengikuti al-Kitab dan Sunnah, maka ia diterima. Kedua, jika dengan perbuatan itu mereka menyalahi al-Kitab dan Sunnah, atau mencipta perkara baharu, maka tidak diterima.[161]

---

[159] Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī, *al-Fatāwā al-Ḥadīthiyyah al-Musammā Is'āf al-Labīth bi Fatāwā al-Ḥadīth* (Mesir: Dār al-Taqwa, 2011), 2:153.
[160] 'Ādil bin Sa'ad, ed., *Fatāwā al-Albānī* (Beirut: Dar al-Kutub al- 'Ilmiyyah, 2011), 152.
[161] 'Ali bin Hasan bin 'Ali al-Atharī al-Ḥalabī, *Iḥkām al-Mabānī fi Naqd Wuṣūl al-Tahānī* (Riyad: Maktabah al-Ma'ārif, 1991), 7.

Pengukuhan kaedah ini selanjutnya dapat ditemui dalam pelbagai fatwa dan diskusi hukum tokoh-tokoh Salafi. Mereka melarang setiap perkara yang tidak bersandarkan dalil daripada al-Quran dan Sunnah walaupun terdapat tauladan daripada sahabat Nabi ataupun tokoh tabiin. Apabila Muhammad ʻAli al-Ṣābūnī berhujah atas keharusan memendekkan janggut dengan perbuatan Ibn ʻUmar, Ibn Bāz (m. 1420 H/1999 M) mengulas: "Ini tiada hujah padanya sebab sekadar ijtihad daripada Ibn ʻUmar. Hujah adalah riwayat beliau bukan ijtihad beliau."[162]

Pandangan monolitik Salafi dalam konsep bidʻah melahirkan konsep semua bidʻah adalah sesat. Mereka tidak menerima pembahagian bidʻah menjadi *ḥasanah* (baik) dan *sayyi'ah* (buruk).[163] Pengamatan penulis ke atas penggunaan istilah bidʻah dalam fatwa tokoh-tokoh Salafi moden mendapati bahawa konsep ini meliputi setiap amalan yang tidak dilakukan oleh Nabi dan Salaf seperti mengangkat tangan untuk berdoa selepas solat, memperingati maulid Nabi, meraikan hari jadi, kenduri arwah, bertabaruk dengan kubur, meletakkan tangan di atas dada sebelah kiri ketika solat, solat zuhur selepas melaksanakan solat Jumaat, membaca talqin dan al-Quran di kubur dan lain-lain.[164] Termasuk bidʻah ialah amalan-amalan yang berdalilkan hadith lemah sebagaimana penegasan al-Albānī (m. 1420 H/1999 M): "Setiap amalan ataupun doa yang tidak berasal daripada hadith ṣaḥīḥ (*thābit*)

---

[162] ʻAbd al-ʻAziz bin ʻAbd Allah bin Bāz, *Majmū' Fatāwā wa Maqālāt Mutanawwiʻah* (Riyad: Dār al-Qāsim li al-Nashr, 1420H), 8:370.

[163] Lihat penolakan al-Albānī terhadap konsep bidʻah hasanah dan lima hukum bidʻah dalam Ibn Saʻad, *Fatāwā al-Albānī,* 168-171.

[164] Lihat *ibid*.,1:178, 4:285, 9:211, 13:385, Fahd, *Fatāwā Arkan al-Islam,* 168, 174, 389, 404, 413, Ibn. Saʻad, *Fatāwā al-Albānī,* 126 dan 129.

di sisi ulama hadith, maka beramal dengannya ialah bid‘ah.”[165] Apabila amalan tidak dilakukan oleh Nabi atau hadith berkenaan lemah, akan tetapi amalan tersebut pernah dilakukan oleh sahabat Nabi, maka mereka melarangnya (sama ada makruh atau *khilāf awlā*) meskipun tidak ditetapkan bid‘ah.[166] Selain berkaitan dengan perbuatan, bid‘ah turut ditetapkan ke atas perbuatan yang ditinggalkan (*tark*). Sesiapa yang meninggalkan sesuatu perbuatan dengan sengaja dan meyakininya bahagian daripada agama padahal bukan, maka menurut aliran Salafi dia telah melakukan bid‘ah.[167]

Tokoh-tokoh Salafi moden membenarkan orang awam mentaqlid madhhab atau ulama.[168] Namun bagi yang mampu mengkaji dalil, sikap taksub madhhab (*tamazhub*), iaitu terikat kepada satu madhhab dalam setiap masa dan tempat walaupun menyalahi dalil, adalah dilarang. Abū Ishāq al-Ḥuwaynī menjelaskan: “Kami mengajak untuk menimbang madhhab dengan sunnah. Ketetapan hukum yang memiliki dalil, kita ikuti. Ketetapan yang tidak memiliki dalil, kita tinggalkan.”[169] Menurut Jonathan Brown, ucapan tokoh-tokoh Salafi moden yang seolah-olah menggalakkan merumuskan hukum secara langsung

---

165 Ibn Sa’ad, *Fatāwā al-Albānī*, 152.
166 Menjawab persoalan tentang hukum menggunakan biji tasbih untuk berzikir, Ibn Bāz menjawab bahawa berzikir dengan jari-jari adalah lebih baik. Beliau tidak menghukum bid‘ah penggunaan biji tasbih kerana “sesetengah salaf melakukannya”. Lihat Ibn Bāz, *al-Fatāwā* , 327.
167 Sa‘īd bin Nāṣir al-Ghāmidī (1999), *Haqiqat al-Bid ‘ah wa Ahkamuha* (Riyad: Maktabah al-Rushd, 1999), 1:282-320.
168 Pandangan ini disepakati oleh tokoh-tokoh Salafi seperti Ibn Bāz, al-Albānī dan Ibn Uthaymin. Lihat ‘Amr ‘Abd al-Mun‘im Salīm, *Fatāwā al-Shaykh al-‘Allāmah Muhammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī fi al-Madīnah wa al-Imārāt* (Tanta: Dār al-Ḍiyā’, 2006), 42-43. Menurut Atawneh, pandangan ini telah bergeser daripada pegangan Sufi Hanbali versi Ibn Taymiah dan murid-muridnya. Lihat Muhammad al-Atawneh, “Wahhabi Legal Theory as Reflected in Modern Official Saudi Fatwas: Ijtihad, Taqlid, Sources, and Methodology,” *Islamic Law and Society* 18 (2011), 330-339.
169 Abū Ishāq al-Ḥuwaynī, *Ghawth al-Makdūd bi Takhrīj Muntaqā Ibn al-Jārūd* (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 2007), 1:280.

daripada al-Quran dan Sunnah bukan ditujukan kepada kalangan awam, akan tetapi kepada kaum elit terpelajar sahaja. Ucapan-ucapan tersebut mesti diletakkan dalam konteks perdebatan yang berlaku antara mereka dan kalangan yang menempatkan madhhab lebih tinggi daripada hadith Nabi.[170] Sokongan perkara ini dapat ditemui dalam bantahan Ibn Bāz (m. 1420 H/1999 M) ke atas pandangan al-Ṣābūnī yang mewajibkan mentaqlid imam yang empat. Ibn Bāz berkata: "Ucapan ini tidak diragukan adalah silap. Hal itu demikian kerana tidak wajib mentaqlid imam yang empat ataupun selain mereka walau betapa tinggi ilmunya. Kebenaran berada dalam mengikuti al-Quran dan Sunnah bukan mentaqlid manusia."[171]

1.3.1.2. Tokoh-Tokoh Hadith Salafi

Semangat pembaharuan dan penjernihan yang terkandung dalam pemikiran Salafi membuat aliran ini sangat mementingkan ilmu hadith. Mereka selalu memastikan kesahihan setiap hadith yang digunakan sebagai hujah, nasihat, bahan kuliah dan lain sebagainya. Mereka berusaha sedapat mungkin menjauhkan diri daripada penggunaan hadith lemah apalagi palsu. Perhatian tokoh-tokoh Salafi kepada hadith meliputi kedua-dua aspek ilmu hadith iaitu *Riwāyah* dan *Dirāyah*. Dalam aspek *Riwāyah*, beberapa tokoh

---

[170] Jonathan Brown, Is Islam Easy To Understand Or Not?, 144.
[171] Ibn Bāz, *Majmu' al-Fatāwā ,* 3:52.

Salafi memiliki buku-buku Thabt yang menghimpun riwayat-riwayat mereka seperti Muhammad Ṣiddīq Ḥasan Khān al- Qinnawjī (m. 1307 H/1890 M), Jamāl al-Dīn al-Qāsimī (m. 1332 H/1914 M), Bahjat Bayṭār (m. 1396 H/1976 M), Ḥammūd al-Tuwayjirī (m. 1413 H/1993 M), Ismā‘īl al-Anṣārī (m. 1417 H/1997 M), Ḥammād al-Anṣārī (m. 1418 H/1997 M) dan lain-lain. [172] Bagaimanapun, sesetengah tokoh Salafi yang lain kurang mementingkan aspek Riwāyah seperti al-Albānī (m. 1420 H/1999 M), Ibn Bāz (m. 1420 H/1999 M), Ibn ‘Uthaymīn (m.1421 H/2000 M) dan ‘Abd Allah al-Jibrīn (m. 1430 H/2009 M).[173] Sa‘ad Āl Ḥumayd bahkan dengan tegas mengatakan bahawa sanad pada hari ini sekadar "formaliti yang telah kehilangan hakikatnya" dan tidak berfaidah.[174]

Dalam bidang dirāyah, dunia Islam pada hari ini menyaksikan ramai tokoh hadith semasa yang berasal daripada aliran Salafi. Seorang daripada mereka ialah Abū al-Ashbāl Ahmad bin Muhammad Shākir. Beliau dilahirkan pada tahun 1309 H/1891 M di Kaherah, namun menghabiskan semua peringkat pendidikan awal beliau di Sudan kerana mengikut ayah beliau yang bertugas sebagai *qāḍī* (hakim syariah) di negeri tersebut. Ahmad Shākir lalu melanjutkan pengajian di Universiti al-Azhar dan memperoleh *shahādah al-‘ālimiyyah* pada tahun 1337 H/1919M. Selepas itu beliau menjawat sebagai *qāḍī* selama

---

[172] Yūsuf ‘Abd al-Rahman al-Mar‘ashlī, *Mu'jam al-Ma‘ājim wa al-Mashakhāt wa al-Fahāris wa al-Barāmij wa al-Athbāt* (Riyad: Maktabah al-Rushd, 2002), 2:293, 351, 563, 3:77, 100, 120.
[173] Lihat ‘Abd Allah Muhammad al-Shamrānī, *Thabt Mu'allafāt al-Muḥaddith al-Kabīr Muhammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī al-Arnā'uṭī* (Riyad: Dār Ibn al-Jawzī, 1422 H), 17.
[174] Sa‘d ‘Abd Allah Al Ḥumayd, *Fatāwā Ḥadīthiyyah* (Riyad: Dār ‘Ulūm al-Sunnah, 1999), 1:187. Pandangan yang meremehkan sanad ini tidak dipersetujui oleh ramai tokoh daripada kalangan Salafi sendiri. Lihat ulasan tentang perkara ini dalam Dhiyāb bin Sa‘ad Āl Ḥamdān al-Ghāmidī, *al-Wijāzah fi al-Athbāt wa al-Ijāzah* (Beirut: Dār Qurṭubah, 1428 H), 53-56.

dua puluh tahun. Dalam ilmu hadith, Ahmad Shākir mendapat ijazah daripada tokoh-tokoh ulama Salafi pada zaman itu seperti Jamāl al-Dīn al-Qāsimī (m. 1332 H/1914 M) dan Ṭāhir al-Jazā'irī (m. 1338 H/1920 M) di Damsyik, Rashīd Riḍā (m. 1354 H/1935 M) di Mesir, juga Musnid Hijaz 'Abd al-Sattār al-Ṣiddīqī al-Dihlawī (m. 1355 H/1936 M).[175] Kitab-kitab klasik yang beliau terbitkan mengandungi nilai ilmiah yang tinggi kerana *taḥqīq* dan *takhrīj* yang teliti. Ahmad Shākir meninggal dunia pada tahun 1377 H/1957 M.[176]

Seorang tokoh Salafi yang sangat aktif dalam kajian hadith ialah Abu 'Abd Allah 'Abd al-Rahman bin Yahya al-Mu'allimī. Beliau dilahirkan pada tahun 1313 H/1895 M di Yaman. Selepas mempelajari ilmu-ilmu keislaman secara tradisional di negerinya, al-Mu'allimī berpindah ke India dan bekerja sebagai editor di *Dā'irah al-Ma'ārif al-'Uthmāniyyah*. Pengalaman 30 tahun meneliti manuskrip klasik mengembangkan kepakaran beliau dalam ilmu hadith, '*ilal* (ilmu berkenaan tentang cacat tersembunyi dalam hadith) dan *rijāl* (ilmu tentang status perawi hadith). Apabila Zāhid al-Kawtharī (m. 1371 H/1952 M) mencela ulama hadith terdahulu dalam bukunya *Ta'nīb al-Khaṭīb*, al-Mu'allimī menulis sebuah bantahan setebal dua jilid yang bertajuk *al-Tankīl bimā fi Ta'nīb al-Kawtharī min al-Abāṭīl*. Beliau juga menulis *al-Anwār al-Kāshifah bimā fi Kitāb Aḍwā' 'ala al-Sunnah min al-Zalal wa al-Taḍlīl wa al-Mujāzafah* untuk membantah Maḥmūd Abū Rayyah yang meragukan kehujahan hadith. Kedua-dua buku tesebut mengandungi

---

[175] Mamdūḥ, *al-Ittijāhāt al-Ḥadīthiyyah*, 70.

[176] Sebuah buku khas berkenaan biograhfi beliau ditulis oleh Rajab 'Abd al-Maqsud bertajuk *al-Ṣubḥ al-Sāfir fi Ḥayah al-'Allāmah Ahmad Shākir* (Kuwait: Maktabah Ibn Kathīr, 1994).

kaedah-kaedah penting berkenaan pelbagai aspek dalam ilmu hadith.[177] Beliau lalu berhijrah ke Mekah lalu meninggal dunia di negeri ini pada tahun 1386 H/1967 M.[178]

Tidak dapat dinafikan, tokoh hadith yang paling berpengaruh dalam aliran Salafi ialah Abu ‘Abd al-Rahman Muḥammad Nāṣir al-Dīn bin Nūh Najātī al-Albānī. Beliau dilahirkan di Albānīa pada tahun 1332 H/1914 M. Ayah beliau seorang ulama Sufi bermadhhab Hanafi yang berhijrah ke Damsyik apabila kondisi politik Albania mengancam keselamatan para ulama. Kecenderungan Salafi al-Albānī bermula selepas berjumpa dengan tokoh Salafi Damsyik Bahjat al-Bayṭār (m. 1396 H/1976 M) dan membaca tulisan-tulisan Rashīd Riḍā (m. 1354 H/1935 M). Beliau lalu tertarik untuk mendalami ilmu hadith tanpa bimbingan di Maktabah al-Zāhiriyyah. Beliau biasa menghabiskan masa berjam-jam setiap hari untuk membuat kajian dan penelitian. Hasil kajian beliau diterbitkan dalam pelbagai tajuk yang menarik sekaligus kontroversi. Sekurang-kurangnya 65 buku dihasilkan untuk mengkritik buku-buku karang beliau, 23 daripadanya ditulis oleh tokoh-tokoh Salafi sendiri.[179] Pada tahun 1381 hingga 1383 H/1961 M hingga 1963 M, al-Albānī bertugas sebagai pensyarah jemputan di Universiti

---

[177] Beberapa pengkaji semasa menghimpun warisan intelektual al-Muallimi dalam ilmu hadith seperti Abū Anas Ibrahim bin Sa‘īd al-Ṣubayḥī, *al-Nukat al-Jiyād al-Muktakhabah min Kalām Shaykh al-Nuqqād: Dhahabi al-‘Aṣr al-‘Allāmah Abd al-Rahman bin Yahyā al-Mu‘allimī* (Riyad: Dār al-Ṭaybah, 2010) dan Abū Usāmah Islām bin Maḥmūd al-Najjār, *Bulūgh al-Amānī min Kalām al-Mu‘allimī al-Yamānī: Fawā’id wa Qawā‘id fi al-Jarḥ wa al-Ta‘dīl wa ‘Ulūm al-Ḥadīth* (Riyad, Aḍwā’ al-Salaf, 1418 H).
[178] Lihat riwayat hidup beliau dalam Mamdūḥ, *al-Ittijāhāt al-Ḥadīthiyyah,* 141-146, al-Mar‘ashlī, *Nathr al-Jawāhir*, 1:694-695.
[179] Lihat al-Shamrānī, *Thabt Mu’allafāt*, 161-178, Aswad, *Al-Ittijāhāt*, 400-401.

Islam Madinah. Beliau lalu berpindah ke Amman dan meninggal dunia di ibu kota Jordan tersebut pada tahun 1420 H/1999 M.[180]

Selain ketiga-tiga tokoh di atas, aliran Salafi memiliki ramai tokoh yang menjadi rujukan dalam hadith seperti Ibn Bāz (m.1420 H/1999 M), Bakr Abū Zayd (m. 1393 H/2008 M), Muqbil Hādi al-Wādi‘ī (m. 1422 H/2001 M), Rabī’ bin Hādi al-Madkhalī, Mashhūr Ḥasan Salmān, ‘Ali bin al- Ḥasan al-Ḥalabī, Sālim bin ‘Īd al-Hilālī, Abū al-Ḥasan Muṣṭafā al-Sulaymānī, Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī dan lain-lain. Buku-buku mereka sangat popular dan sebahagiannya telah diterjemahkan dalam pelbagai bahasa. Hingga hari ini, kesan pemikiran mereka terus terasa dalam setiap wacana kritik hadith di seluruh dunia termasuk rantau Asia Tenggara.

1.3.2. Aliran Sufi

Sufi sebuah istilah Arab yang berbentuk kata sifat (adjektif). Para ulama berbeza pandangan berkenaan akar perkataan ini sama ada daripada kalimat *ṣūf* (kain wol), *ṣafā* (jernih), *ṣifah* dan lain-lain. Muhammad Mayyārah al-Mālikī (m. 1072 H/1266 M), seorang tokoh Sufi berasal dari Maghrib, merumuskan: “Berkenaan akar kalimat tasawuf, terdapat beberapa pandangan. Kesimpulan bagi semua pandangan itu ialah (tasawuf adalah)

---

[180] Lihat bioghrafi beliau dalam Muhammad al-Majdhūb, *Ulamā’ wa Mufakirūn ‘Araftuhum* (Kaherah: Dār al-Shawāf, 1992), 1:287-325.

mengamalkan sifat-sifat terpuji dan meninggalkan sifat-sifat tercela."[181] Huraian panjang Ibn Khaldūn (m.808 H/1406 M) berkenaan sejarah perkembangan ilmu tasawuf memperlihatkan tokoh-tokoh ilmu ini bukan hanya berbincang tentang pembersihan hati dan pembentukan akhlak. Wacana tasawuf di kalangan Muta'akhirīn turut mengulas konsep-konsep teologi dan falsafah yang sangat rumit.[182]

Pada abad 5 H/11 M, pemikiran Sufi bercampur kental dengan teologi Ash'arī dan fiqh madhhab. Mengikut Jalāl Mūsā, "di tangan Abū al-Qāsim al-Qushayrī (w. 465 H/1072 M), tasawuf hampir menjadi Ash'arī (*kāda an yakūna Ash'arīyyan*)".[183] Al-Qushayrī adalah seorang tokoh Sufi sekaligus pengikut fanatik aliran Ash'arī dan madhhab Shāfi'ī. Beliau melanjutkan projek ilmu yang bertujuan memadukan teologi Ash'arī dengan tasawuf yang telah dimulakan oleh Abu 'Alī al-Daqqāq (m .405 H/1014 M).[184] Pertalian ketiga-tiga elemen semakin erat dalam pemikiran Abū Ḥāmid al-Ghazālī (m.505 M/1111 M) dan menjadi unsur yang tidak terpisah dalam dunia kesarjanaan Islam. Jalāl Mūsā menegaskan bahawa pengaruh pemikiran al-Ghazālī dalam fiqh, tasawuf dan kalam terus

[181] 'Abd Allah bin Ṣiddīq al-Ghumārī, *al-I'lām bi Anna al-Taṣawwuf min Shari'ah al-Islām* (Maghrib: Markaz al-Imām al-Junayd, 2014), 31. Secara bahasa, kalimat ini lebih tepat apabila dikatakan berakar daripada kalimat *ṣūf*. Pandangan ini selari dengan fakta sejarah yang menetapkan kaitan rapat antara tokoh-tokoh Sufi dengan pemakaian wol. Ibn Khaldūn menjelaskan: "Mereka (ahli Sufi) secara khas memakainya kerana hendak menyalahi orang ramai yang suka memakai baju-baju yang mahal." Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn* (Beirut: Dar al-Fikr, 2003), 462.
[182] Lihat *Ibid*., 462-472.
[183] Jalāl Muhammad Mūsā, *Nash'ah al-Ash'arīyyah wa Taṭawwuruhā* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1982), 366. Pertalian antara teologi Ash'arī dan tasawwuf sebenarnya telah wujud jauh sebelum itu. Abū al-Ḥasan al-Ash'arī, pengasas aliran ini, seorang tokoh kalām yang bermazhab Shāfi'ī dan penganut tasawuf. Lihat 'Abd al-Wahhāb bin 'Ali al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah al-Kubrā.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah 1999), 2:254-255.
[184] Abu 'Ali al-Daqqāq pakar akidah penyokong mazhab Ash'arī sekaligus tokoh tasawuf terkemuka. Lihat riwayat hidup beliau dalam Abu al-Qāsim 'Ali bin al-Ḥasan bin Hibah Allah Ibn 'Asākir, *Tabyīn Kadhib al-Muftarī fīmā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash'arī* (Damsyik: Maṭba'ah al-Tawfīq, 1347H), 175 .

berlanjutan hingga abad 9 H/15 M. Beliau "mengasas semula madhhab ahli Sunnah wal Jamaah di atas prinsip-prinsip diskusi dan kritik yang berakhir dengan keyakinan menerusi intuisi dan penyingkapan (*dhawq wa kashf*), bukan dengan panca indera dan akal. Kalangan Ashʻarī sebenarnya ialah representasi madhhab ini di dunia Islam."[185]

Selepas akidah Ashʻarī menjadi ikutan rasmi majoriti umat Islam pada abad 6 dan 7 H/12 dan 13 M, gabungan tiga elemen ini menjadi tradisi intelektual yang diwarisi dari generasi ke generasi.[186] Pada abad-abad pertengahan ini, keilmuan seorang ulama tidak diperakui melainkan apabila ia seorang sufi.[187] Kesan gabungan tiga elemen ini dapat dilihat jelas misalnya dalam diri tokoh yang paling berpengaruh pada abad 10 H/16 M iaitu Ibn Ḥajar al-Haytamī (m. 974 H/1566 M). Selain seorang faqih bermadhhab Shāfiʻī dan berakidah Ashʻarī, beliau pembela tegar tokoh-tokoh dan amalan Sufi. Menurut ʻAbd al-ʻAziz al-Shāyiʻ, pengamatan sekilas ke atas senarai guru-guru dan sanad-sanad beliau mengukuhkan perkara ini. Beliau meriwayatkan dan mengajarkan kitab-kitab Ashʻarī dan tasawuf kepada murid-muridnya. Beliau memiliki sanad *khirqah* dalam tasawuf. Selain itu, beliau sangat mengagungkan tokoh-tokoh tasawuf seperti Ibn ʻArabī dan al-Tilmisānī,

---

[185] Mūsā, *Nash'at al-Ashʻarīyyah,* 457.

[186] Pada abad 6 dan 7 H/12 dan 13 M, akidah Ashʻarī adalah ikutan rasmi kerajaan Bani Saljuq di dunia Islam bahagian timur, kerajaan Bani Ayyub di dunia Islam bahagian tengah, dan kerajaan Muwahidun di dunia Islam bahagian barat. Lihat penjelasan Taqiy al-Dīn Abū al-ʻAbbās Aḥmad bin ʻAli al-Maqrīzī, *al-Mawāʻiẓ wa al-Iʻtibār bi Dhikr al-Khiṭaṭ wa al-Āthār* (Kaherah: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah, 1987), 2:358-359, Muḥammad ʻImārah, *Tayyārāt al-Fikr al-Islāmī,* 197. Taj al-Din al-Subki turut mengatakan bahawa akidah Ashʻarī telah menjadi kesepakatan ahli fiqh daripada kalangan mazhab Shāfii, Mālikī, Hanafi dan pegangan tokoh-tokoh besar mazhab Ḥanbalī di masa beliau. Lihat senarai nama mereka dalam al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfiʻiyyah*, 2:263-269.

[187] ʻAbd al-Awwal bin Ḥammād al-Anṣārī, *al-Majmūʻ fi Tarjamah al-ʻAllāmah al-Muḥaddith al-Shaykh Ḥammād bin Muhammad al-Anṣārī* (Madinah: t.p., 2002), 2:697.

sekaligus memusuhi pihak-pihak yang mengkritik tasawuf seperti Ibn Taymiyyah dan Ibn al-Qayim.[188] Tokoh ini juga menegaskan bahawa gelaran Ahli Sunnah wal Jamaah adalah merujuk kepada akidah Ash‘arī dan Māturīdī,[189] tentu sahaja dengan doktrin-doktrin teologi yang telah bersebati dengan tasawuf.

Pada masa moden, ideologi Sufi dalam pengertian yang disebutkan berkait rapat dengan institusi pendidikan Islam yang paling berpengaruh di dunia Islam moden iaitu Universiti al-Azhar. Menurut Jonathan Brown, meskipun al-Azhar tidak bersifat monolitik, akan tetapi institusi ini sangat erat dengan ideologi Sufi (*sufism*).[190] Perkara tersebut dapat dilihat daripada tokoh-tokoh pemimpin institusi ini dan kurikulum yang diajarkan kepada pelajar. Tokoh-tokoh al-Azhar mengembangkan sebuah ideologi tersendiri yang dikenal dengan istilah “*Manhaj Azharī”*. Berbincang tentang konsep ideologi ini, mantan Mufti Mesir sekaligus tokoh terkemuka al-Azhar ‘Ali Juma‘ah menulis:

> Manhaj Azhari mengajarkan madhhab al-Ash‘arī, iaitu akidah ikutan majoriti umat Islam dalam wacana akidah. Juga mengajarkan empat madhhab Sunni (Hanafī, Mālikī, Shāfi‘ī dan Hanbalī) tanpa mengingkari keharusan ijtihad individu ataupun kolektif, tanpa mengingkari keharusan mengambil madhhab lapan yang diamalkan lainnya (Ibāḍī, Zāhirī, Imāmī dan Zaydī), bahkan mengambil keluasan fiqh Islami selain Madhhab Lapan ini yang dinukil dalam kitab-kitab fiqh yang bilangannya melebihi 80 madhhab, atau mengambil langsung daripada al-Quran dan Sunnah dengan disesuaikan keperluan dan maslahat Mesir, atau selari dengan asas

---

[188] Lihat Muhammad ‘Abd al-‘Aziz Shāyi‘, *Arā’ Ibn Ḥajar al-Haytamī al-I‘tiqādiyyah: ‘Arḍ wa Taqwīm fi Ḍaw’ ‘Aqīdah al-Salaf* (Riyad: Dār al-Minhāj, 1427 H), 55-56.

[189] Beliau menetapkan perkara ini dalam beberapa bukunya. Lihat misalnya Shihāb al-Dīn Aḥmad bin Muḥammad bin ‘Ali bin Ḥajar al-Haytamī, *Tuḥfat al-Muḥtāj fi Sharh al-Minhāj* (Mesir: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah, t.t.) 4:518, Ibn Ḥajar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-Ḥadīthiyyah* (Damsyik: Dār al-Taqwa, 2004), 513.

[190] Jonathan Brown, *Salafis and Sufis in Egypt*, 12.

> kehidupan dunia di sekitar kita. Manhaj Azhari Yang Sederhana bertujuan mewujudkan matlamat-matlamat luhur iaitu menjaga jiwa, akal, agama, kemuliaan dan kepemilikan insan. Semua ini membentuk sistem universal dan hak-hak asasi manusia, pada masa yang sama mencerminkan objektif Syariat yang tertinggi dan simbol tamadun Islam dan kemanusiaan. (Manhaj al-Azhari) turut mengajarkan, dalam aspek akhlak, pelbagai madhhab tasawuf yangmendidik manusia untuk mengosongkan hatinya daripada sifat-sifat buruk seperti angkuh dan degil, lalu mengisinya dengan sifat-sifat baik seperti merujuk sumber yang sahih, mengajak kepada ilmu yang bermanfaat, kepimpinan yang baik, taat kepada Allah, rasul-Nya dan pemerintah.[191]

Selari dengan ideologi ini, pandangan umum tokoh-tokoh al-Azhar terhadap aliran Salafi adalah tidak bersifat simpatik. Pengamatan Richard Ghuvain ke atas dakwah tokoh-tokoh al-Azhar di United Kingdom pada tahun 2009 menunjukkan pandangan negatif terhadap aliran Salafi. Mereka melihat aliran ini sebagai “kekuatan yang berbahaya dan nyata mengancam ketenteraman dunia Islam”.[192]

Dalam konteks akademik semasa, terutama dalam kajian-kajian etnografi umat Islam yang dilakukan pengkaji Barat, aliran Sufi dilihat sebagai penjaga tradisi dan warisan intelektual abad pertengahan yang menghadapi kritikan hebat daripada aliran Salafi. Kaitan rapat antara aliran ini dan tradisi menyebabkan sesetengah pengkaji menamakan mereka sebagai *Traditional Muslims, Neo-tradisionalism*, *Traditional Madhhabi* dan *Late Sunni Tradition*. Para pengkaji sepakat bahawa bahawa aliran ini mewakili pandangan majoriti umat Islam di dunia Sunni terutama di Afrika Barat dan Asia Tenggara. Satu kajian yang

---

[191] Juma‘ah, *al-Mutashaddidūn*, 13.
[192] Gauvains, “Salafism In Modern Egypt”, 824.

dijalankan oleh *Centre for the Study of Religion and Conflict* di Universiti Arizona pada tahun 2013 mendapati bahawa 77.5% muslim di Indonesia memandang baik amalan berkunjung ke makam sebagaimana yang digalakkan oleh Sufi, dan hanya 2.1% sahaja yang memandang negatif amalan ini. Kajian yang sama di Nigeria mendapati 78.3% muslim memandang baik amalan tersebut dan hanya 15.4% sahaja yang melarangnya.[193] Berkenaan dengan Mesir, sebuah Negara Islam Timur Tengah yang paling berpengaruh secara politik dan budaya, Jonathan Brown menegaskan bahawa ideologi Sufi (*Sufism*) mesti difahami sebagai keadaan asal (*default setting*) corak beragama umat Islam di negeri ini.[194]

Sepertimana aliran Salafi, aliran Sufi turut mencakupi pelbagai kumpulan-kumpulan yang sangat bervariasi. Dalam mempertahankan tradisi, sesetengah kumpulan menampilkan sikap yang melampau sehingga dikritik oleh tokoh-tokoh utama aliran ini sendiri. ʻAbd Allah al-Ghumārī misalnya mengkritik pandangan Ahmad al-Ṣāwī al-Mālikī (m. 1241 H/1825 M) yang menyatakan bahawa "keluar daripada empat madhhab adalah sesat dan menyesatkan, bahkan boleh membawa kepada kekufuran." Beliau turut mengecam pemikiran ekstrem tarekat Tījāniyyah yang disebutnya sebagai "Wahhābī tarekat Sufi".[195] Termasuk kumpulan ekstrem daripada kalangan Sufi ialah kumpulan

---

[193] Woodward et. al, "Salafi violence", 63.
[194] Brown, *Salafis and Sufis*, 11.
[195] Lihat ʻAbd Allah al-Ghumārī, *Khawāṭir Dīniyyah* (Kaherah: Maktabah al-Qāhirah, 2004), 2:26. Pendedahan tentang keburukan tarekat Tījāniyyah turut dilakukan oleh tokoh Sufi yang berpindah kepada Salafi Muhammad al-Zamzamī, *al-Zāwiyah wa Mā Fihā min al-Bidaʻ wa al-Aʻmāl al-Munkarah* (T.tp.: t.p., t.t.), 19.

Aḥbāsh dan pengikut Tarekat al-‘Azamiyah yang bermudah mengkafirkan setiap orang yang menyalahi pandangan mereka.[196]

1.3.2.1. Prinsip dan Pemikiran Aliran Sufi

Tokoh-tokoh aliran Sufi moden mendakwa kefahaman mereka mewakili majoriti umat Islam di seluruh dunia.[197] Pandangan-pandangan mereka dalam akidah adalah kelanjutan teologi Ash‘arī yang melihat akal dan wahyu saling menyokong dalam menjelaskan hakikat. Apabila teks wahyu menyalahi prinsip-prinsip akal, maka sama ada teks tersebut tidak autentik atau kandungannya tidak boleh difahami secara literal. Kaedah takwil yang meraikan kaedah-kaedah bahasa Arab diamalkan dalam berinteraksi dengan teks-teks wahyu yang secara zahirnya menyerupakan Allah dengan makhluk. Dalam bantahannya kepada kalangan Salafi yang mengharamkan takwil, tokoh Ash‘arī semasa dari Syria Muhammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī (m. 1434 H/2013 M) menegaskan: “Tidak benar bahawa tidak ditemui ulama salaf yang mentafsirkan ayat-ayat *ṣifat* atau sebahagiannya dengan *ta’wīl tafṣīlī*. Dan tidak benar –andai sekalipun tidak diketemukan ulama salaf yang

---

196 Untuk penjelasan tentang sikap negatif Tarekat al-‘Azmiyyah, sila rujuk Muḥammad ‘Imārah, *Fitnah al-Takfīr bayna al-Shī‘ah wa al-Wahhābiyyah wa al-Ṣūfiyyah* (Kaherah: Dār al-Salām, 2009), 89-93. Tentang Aḥbāsh, sila rujuk Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Fatāwā al-Mu‘āṣirah* (Kuwait: Dār al-Qalam, 2003), 3: 685-710 dan Māni‘ bin Ḥammād al-Juhanī, *et. al*, *al-Mawsu‘ah al-Muyassarah fi al-Adyān wa al-Madhāhib wa al-Aḥzāb al-Mu‘āṣarah* (Riyad: Dār al-Nadwah al-‘Alamiyyah, 1420H), 1:427-432.

197 Lihat misalnya Maḥmūd Sa‘īd Mamdūḥ, *Kashf al-Sutūr ‘ammā Ushkila min Aḥkām al-Qubūr* (Abu Dhabi: Maktabah al-Faqīh, t.t.), 7, Ḥasan bin ‘Ali al-Saqqāf, *al-Salafiyyah al-Wahhābiyyah*: *Afkāruhā al-Asāsiyyah wa Judhūruhā al-Tārikhiyyah* (Beirut: Dār al-Imām al-Rawwās, t.t.), 14, Ḥamad al-Sinān dan Fawzī al-‘Anjari, *Ahl al-Sunnah al-Ashā‘irah: Shahādah ‘Ulamā’ al-Ummah wa Adillatuhum* (Kuwait: Dār al-Ḍiyā’, 1427 H), 248.

menggunakan pendekatan ini– bahawa mentakwil sifat-sifat ini selari dengan kaedah-kaedah bahasa Arab dan memperhatikan *qarīnah* yang diamalkan dalam kitab Allah adalah suatu *ta‘ṭīl* (pengosongan makna lafaz).”[198]

Aliran Sufi menetapkan bahawa hadith *āḥād* secara asalnya bukan asas akidah. Muhammad Sa‘īd al-Būṭī menjelaskan: “Maknanya, seorang manusia tidak dipaksa untuk meyakini sesuatu berita melainkan apabila terbina di atas bukti-bukti yang *mutawātir*. Jika dalil tersebut dibina di atas khabar *āḥād*, maka perkara tersebut terpulang kepada keyakinan peribadi sahaja.”[199] Meskipun begitu, sikap ini bukan bermakna hadith āḥād tidak diamalkan sama sekali dalam akidah. Menurut Nūr al-Dīn ‘Itr, hadith *āḥād* boleh menjadi dalil akidah jika disokong oleh faktor-faktor penguat seperti hadith berkenaan diterima sebagai hujah secara ijmak, diriwayatkan oleh rangkaian sanad yang terdiri daripada imam-imam yang *ḥāfiẓ* dan tidak *gharīb*, atau diriwayatkan menerusi silsilah yang diiktiraf sebagai sanad paling sahi (*aṣaḥ al-asānīd*).[200]

Tokoh-tokoh aliran Sufi bersetuju dengan Salafi bahawa hadith lemah bukan hujah dalam wacana akidah dan hukum. Bagaimanapun, aliran ini menerima hadith lemah dalam wacana tafsir, adab, *targhīb wa tarhīb* dan *faḍā’il al-a’māl* apabila sanadnya tidak terlalu lemah, kandungannya termasuk dalam prinsip umum syariat (*aṣl ‘ām*), dan motif amal

---

[198] Al-Būṭī, *al-Salafiyyah,* 134. Lihat juga bahasan ini dalam al-Būṭī, *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyah: Wujūd al-Khāliq wa Waẓīfah al-Makhlūq* (Damsyik: Dār al-Fikr, 2008), 136-142.
[199] Lihat penegasan perkara ini dalam al-Būṭī, *Kubrā al-Yaqīniyyāt,* 36; Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Sunnah Maṣdaran li al-Ma’rifah wa al-Ḥaḍārah* (Kaherah: Dār al-Shurūq, 2008), 94-97.
[200] Lihat ‘Itr, *Manhaj al-Naqd,* 246-247.

hanya untuk berjaga-jaga (*iḥtiyāṭ*) sahaja.[201] Mengamalkan hadith lemah yang memenuhi syarat-syarat ini bukan bid‘ah apalagi mencipta ibadah.[202] ‘Abd Allah al-Ghumārī (m. 1413 H/1993 M) mengatakan bahawa konsep ini disepakati oleh semua ahli hadith terdahulu. Tiada yang menolak konsep beramal dengan hadith lemah selain Abū Bakr bin al-‘Arabī lalu diikuti oleh Ṣiddīq Khān al-Qinawjī, al-Albānī lalu datang mengulang-ulang ucapan mereka. Al-Ghumārī menegaskan: “Para ahli hadith yang bersepakat membenarkan beramal dengan hadith lemah dalam *faḍā’il* meneladani Rasulullah. Baginda beringan-ringan dalam perkara *faḍā’il* yang tidak dilakukan dalam fardu.” Beliau lalu mengajukan contoh solat duduk yang dibenarkan dalam sunat namun dilarang dalam fardu, niat puasa di siang hari yang dibenarkan dalam puasa sunat namun dilarang dalam puasa wajib.[203]

Sikap terbuka kepada hadith lemah menjadi salah satu faktor keluasan konsep bid‘ah di sisi aliran Sufi. Berbeza dengan pandangan monolitik Salafi, mereka membahagi bid‘ah menjadi *ḥasanah* (baik) dan *sayyi’ah* (buruk). Kedua-duanya berkaitan dengan lima hukum taklīfī: wajib, sunat, haram, makrūh dan mubāḥ.[204] Menurut ‘Abd Allāh al-Ghumārī, hadith yang menetapkan sesat semua bid‘ah bersifat umum (‘*ām*) dan ditakhsīs oleh sekurang-kurangnya sebelas hadith.[205] Beliau turut menegaskan bahawa konsep ini disepakati oleh

---

[201] Lihat *ibid.*, 291-296. Untuk diskusi lengkap berkenaan penerimaan hadith lemah di kalangan ulama hadith semasa dari pelbagai aliran, rujuk Jonathan Brown, “*Even if it’s not True it’s True”,* 2-52.
[202] ‘Itr, *ibid.*, 294.
[203] ‘Abd Allah al-Ghumārī, *Sabīl al-Tawfīq fī Tarjamah ‘Abd Allāh bin al-Ṣiddīq* (Kaherah: Maktabah al-Qāhirah, 2012), 83. Lihat juga Maḥmūd Sa‘īd Mamdūḥ, *al-Ta‘rīf bi Awhām Man Qassam al-Sunan ilā Ṣaḥīḥ wa Ḍa’īf* (Dubai: Dār al-Buḥūth li al-Dirāsāt al-Islāmiyyah wa Iḥyā al-Turāth, 2002), 1:75.
[204] Lihat ‘Abd Allah al-Ghumārī, *Itqān al-Ṣun’ah fī Taḥqīq Ma’na al-Bid’ah* (Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 2006), 11-15.
[205] Lihat hadith-hadith itu dalam *ibid*., h. 17-28.

semua ulama uṣūl melainkan Abū Isḥāq al-Shāṭibī (m.790 H/1388 M) yang menetapkan semua bid‘ah adalah tercela namun mengiktiraf konsep *al-Maṣlaḥah al-Mursalah* yang menghukum amalan-amalan baharu (*muḥdathāt*) antara sunat dan wajib. Al-Ghumārī selanjutnya merumuskan: "Perbezaan pendapat antara al-Shāṭibī dan ulama yang lain hanya bersifat luaran (*khilāf lafẓī*) tanpa membawa impak hukum. Kedua-dua pihak sepakat menerima perkara-perkara baru yang tidak pernah berlaku di zaman Nabi, namun berbeza dalam penamaan istilah sama ada *bid‘ah ḥasanah* ataukah *al-Maṣlaḥah al-Mursalah.*"[206]

Menurut aliran Sufi, amalan ibadah dan tradisi yang tidak pernah dilakukan oleh Nabi ataupun Salaf Ṣāliḥ tidak automatik terlarang. Amalan-amalan tersebut mesti dikaji dengan mengamati dalil-dalil yang lain. Dalam sebuah buku yang khas membincangkan perkara ini, ‘Abd Allah al-Ghumārī (m. 1413 H/1993 M) menjelaskan bahawa sekadar *tark* (meninggalkan sesuatu perbuatan) tanpa penetapan haram bukan hujah untuk menetapkan keharaman perbuatan tersebut. Perbuatan yang ditinggalkan Nabi mengandungi pelbagai kemungkinan seperti lupa, bimbang diwajibkan, menjaga perasan para sahabat dan lain-lain. Penjelasan tentang konsep ini diambil daripada Ibn Lub (m.782 H/1381M) dan Ibn Ḥazm (m.456 H/1063 M). Menurut beliau, ucapan ulama lain yang menyalahi konsep ini

[206] Lihat *Ibid*., 16. Lihat juga huraian definisi bid‘ah dan hakikat polemik yang berlaku antara aliran Sufi dan Salafi berkaitan perkara ini dalam al-Būṭī, *al-Salafiyyah,* 145 dan seterusnya.

adalah satu kesilapan akibat mencampurkan dua konsep usul yang berbeza iaitu *tark* dan *al-sukūt fi maqām al-bayān*.[207]

Semua prinsip di atas menyebabkan aliran Sufi membenarkan banyak perkara yang dilarang oleh aliran Salafi. Mereka menggalakkan mempelajari ilmu kalām, mengamalkan tasawuf dan tarekat, memperingati maulid Nabi, berzikir dengan menggunakan biji tasbih dan lain-lain.[208] Aliran ini turut membenarkan taqlid kepada madhhab malah mewajibkannya ke atas setiap orang yang tidak memiliki kelayakan ijtihad. Menurut mereka, seruan berlepas daripada madhhab membuka jalan bagi melepaskan ikatan agama sepenuhnya. Muḥammad Zāhid al-Kawtharī (m. 1371 H/1952 M) berkata: "Anti madhhab ialah jambatan menuju kepada ateisma (*al-lāmadhhabiyyah qanṭarah ilā al-lādīniyyah*)."[209] Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī (m. 1434 H/2013 turut mengatakan bahawa sikap tidak bermadhhab adalah bid'ah terbesar yang mengancam syariat Islam.[210]

1.3.2.2. Tokoh-Tokoh Hadith Sufi

---

[207] 'Abd Allāh al-Ghumārī, *Ḥusn al-Tafahhum wa al-Dark li Mas'alah al-Tark* (Kaherah: Maktabah al-Qāhirah, 2009), 12-13.

[208] Lihat penghujahan bagi amalan-amalan tersebut dalam'Abd Allāh al-Ghumārī, *Itqān al-Ṣun'ah,* 35 dan seterusnya. Berkenaan ilmu kalam, aliran Sufi berpendapat bahawa semua celaan Salaf terhadap ilmu ini dan tokoh-tokohnya ditujukan kepada Muktazilah. Itu kerana pada masa tersebut hanya ahli bid'ah yang berbincang tentang falsafah dan ilmu kalām. Lihat al-Būṭī, *al-Salafiyyah,* 152.

[209] Al-Kawtharī, *Maqālāt al-Kawtharī,*106. Zafar al-Tahanawi mengkritik pandangan yang mengharamkan taqlid dalam *Qawā'id fi 'Ulūm al-Ḥadīth* (Halab: Maktab al-Matbū'āt al-Islāmiyyah,1984), 459-463.

[210] Sebagaimana tercermin dalam tajuk buku beliau *al-Lāmadhhabiyyah Akhṭar Bid'ah Tuhaddid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Damsyik: Dār al-Fārābi, 2004).

Aliran Sufi moden mementingkan ilmu hadith dalam kedua-dua aspeknya iaitu *Riwāyah* dan *Dirāyah*. Dalam aspek *Riwāyah*, mereka mengambil berat periwayatan hadith secara bersanad yang menghubungkan mereka dengan tokoh-tokoh hadith terdahulu hingga kepada Rasulullah. Pelbagai buku dalam bentuk *thabt*, *fahras* dan *mu'jam* milik tokoh-tokoh Sufi telah diterbitkan. Antara tokoh yang paling menonjol dalam bidang ini ialah Muhammad bin Ja'far al-Kattānī (m.1345 H/1927 M), 'Abd al-Ḥay al-Kattānī (m. 1382 H/1962 M) dan Yāsīn al-Fādānī (m.1410 H/1990 M).[211] Kajian *Dirāyah*, terutama yang mengkaji kritik hadith, turut mendapat perhatian tokoh-tokoh Sufi dalam buku-buku yang mempertahankan tradisi daripada kritikan hebat tokoh-tokoh Salafi. Buku-buku tersebut selanjutnya menjadi rujukan penting bagi tokoh-tokoh pelapis yang datang terkemudian.

Salah seorang tokoh aliran Sufi yang sangat produktif dalam hadith ialah Abu al-Faḍl 'Abd Allāh bin Muhammad bin Ṣiddīq al-Ghumārī al-Hasanī al-Idrīsī. Beliau dilahirkan pada tahun 1328 H/1910 M di bandar Ṭanjah, utara Maghribi. Ayah beliau seorang tokoh Sufi yang pakar dalam ilmu-ilmu tradisional. Selain menimba ilmu daripada ayahnya, 'Abd Allah turut berguru dengan para ulama seramai 30 orang menerusi kaedah *talaqqī* dan 43 orang menerusi *ijāzah*.[212] Beliau mengatakan telah membaca lebih daripada 50 ribu hadith sehingga memiliki intuisi khas untuk menetapkan sumber dan darjat setiap hadith yang didengarnya. Buku-buku karangan beliau dalam hadith meliputi himpunan, takhrij dan

---

[211] Lihat Mamdūḥ, *al-Ittijāhāt al-Ḥadīthiyyah,* 271, 277 dan 286.
[212] Lihat 'Abd Allah Al-Jubāri, *Al-Ijtihād al-Fiqhi 'ind al-Ḥāfiẓ 'Abd Allah bin al-Ṣiddīq al-Ghumārī al-Hasanī* (Beirut: Dār Ibn Hazm, 2011), 37.

kritik. Sebahagian daripada perbahasan beliau tidak pernah dibahas oleh para ulama sebelumnya.[213] Kepakaran beliau dalam ilmu ini diperakui oleh para ulama di masanya termasuk guru-guru dan pihak-pihak yang tidak sealiran dengannya. Salah seorang murid beliau sekaligus tokoh aliran Sufi yang paling berpengaruh di Mesir: ‘Ali Juma‘ah berkata: Beliau adalah kemuncak ilmu hadith di masa kini; mujtahid dalam fiqh, hadith, uṣūl, mantiq dan lain-lain.”[214] Tokoh besar ini wafat pada tahun 1413 H/1993 M.[215]

Tokoh lain yang sangat penting dalam wacana hadith moden ialah Muḥammad Zāhid al-Kawtharī. Beliau seorang pakar hadith yang tegar membela madhhab Hanafi dan akidah Māturīdī. Beliau dilahirkan di sebuah desa berdekatan dengan Istanbul Turki pada bulan Syawal 1296 H/1879 M. Kepakaran beliau dalam ilmu-ilmu tradisional Islam membawa dirinya ke jawatan timbalan *Shaykh al-Islām* bagi kerajaan Turki Usmani. Selepas rebutan kuasa kaum sekular di Turki, beliau melarikan diri ke Mesir dan menetap di negeri ini hingga akhir hayatnya. Al-Kawtharī menguasai ilmu kalam, fiqh, usul dan memiliki pengkhususan dalam ilmu *rijāl* (para perawi hadith). Beliau juga memiliki pengetahuan luas tentang manuskrip-manuskrip klasik dan tempat-tempat keberadaannya. ‘Abd Allah al-Ghumārī berkata: “Kami sangat kagum dengan keilmuan, keluasan bacaan dan tawaduk beliau, akan tetapi kami tidak menyukai taksub melampau beliau kepada madhhab

---

[213] Sebuah buku yang menghimpun perbahasan-perbahasan tersebut ialah Fadwā Bankirān. *al-Ijtihādāt wa al-Iḍāfāt al-‘Ilmiyyah li al-Sayyid ‘Abd Allah bin Ṣiddīq al-Ghumārī* (Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 2009).
[214] Lihat al-Jubari, *al-Ijtihad al-Fiqhi*, 122.
[215] Lihat riwayat hidup dalam Mamdūḥ, *al-Ittijāhāt al-Ḥadīthiyyah*, 451-452, al-Mar‘ashlī, *Nathr al-Jawāhir,* 1:1886-1890. Al-Ghumārī menulis sebuah autobiografi bertajuk *Sabīl al-Tawfīq fī Tarjamah ‘Abd Allāh bin al-Ṣiddīq* (Kaherah: Maktabah al-Qāhirah, 2012).

Hanafi."[216] Sikap taksub al-Kawtharī mencetuskan kritikan daripada pihak lawan dan kawan.[217] Tokoh ini meninggal dunia di Kaherah pada tahun 1371 H/1952 M.[218]

Seorang lagi tokoh Sufi yang berpengaruh dalam konflik hadith Sufi-Salafi semasa adalah ʻAbd Allah bin Muhammad al-Hararī al-Ḥabshī. Tokoh pengasas aliran Aḥbāsh ini dilahirkan di desa Harar Ethiopia pada tahun 1910 M. Selepas menghafal al-Quran pada usia 7 tahun, beliau menghafal kitab-kitab *mutūn* dalam pelbagai ilmu seperti nahwu, fiqh dan lain-lain. Antara guru-guru beliau dalam ilmu hadith ialah Muhammad Sarrāj al-Jabartī, antara murid tokoh Sufi yang terlalu keras terhadap Ibn Taymiyyah iaitu Yūsuf al-Nabhānī (m. 1350 H/1932 M). Dalam tasawuf, beliau berbaiat kepada tarekat Tījānī dan Rifāʻī. Al-Hararī pernah terlibat perdebatan bertulis dengan al-Albānī berkenaan status kesahihan hadith biji tasbih. Mengulas peristiwa ini, ʻAbd Allah al-Ghumārī berkata: "*al-ʻAllāmah Shaykh* ʻAbd Allah al-Hararī membantah beliau (al-Albānī) dalam bukunya *al-Taʻaqqub al-Ḥathīth ʻala Man Ṭaʻana Fīmā Ṣaḥ min al-Ḥadīth*. Bantahan tersebut baik dan mantap. Beliau membatalkan pandangan (al-Albānī) sekaligus mendedahkan

---

[216] Al-Ghumārī, *Sabīl al-Tawfīq*, 57.

[217] Pelbagai buku ditulis untuk membantah pandangan-pandangan beliau. Antara tokoh-tokoh Salafi yang menulis bantahan ke atas beliau ialah ʻAbd al-Rahman al-Muallimi dalam bukunya *al-Tankīl bimā fi Ta'nīb al-Kautharī min al-Abāṭīl* (Riyad: Maktabah al-Maʻārif li al-Nashr wa al-Tawzī', 2001) dan Bakr Abū Zayd dalam bukunya *Barā'ah Ahl al-Sunnah min al-Waqīʻah fi ʻUlamā' al-Ummah*. Beberapa kritikan turut ditulis oleh tokoh-tokoh Sufi seperti Ahmad al-Ghumārī dalam buku yang bertajuk *Bayān Talbīs al-Muftarī Muhammad Zāhid al-Kawtharī* (Riyad: Dār al-Ṣaymaʻī, 1996).

[218] Untuk biografi singkat al-Kawthari, lihat Muḥammad Khayr Ramaḍān Yūsuf, *Mu'jam al-Mu'allifīn al-Muʻāṣirīn* (Riyad: Maktabah al-Fahd al-Waṭaniyyah, 2004) 2:598-599. Sebuah buku khas berkenaan biografi beliau oleh seorang murid beliau bernama Ahmad Khayrī, *al-Imām al-Kawtharī* (Kaherah: Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāth, t.t.).

kejahilannya dalam ilmu hadith."[219] Al-Hararī meninggal dunia di Beirut pada tahun 1389H/1969M.

Selain tokoh-tokoh di atas, aliran Sufi memiliki ramai tokoh hadith yang sangat aktif melakukan kajian dan kritik dalam ilmu hadith. Mereka antaranya ialah Abd al-Ḥay al-Laknawī (m. 1304 H/1886 M), Ẓafar Ahmad al-Tahānawī (m. 1394 H/1974 M), Ahmad al-Ghumārī (m. 1380 H/1960 M), 'Abd al-'Azīz al-Ghumārī (m. 1417 H/1996 M), 'Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah (m. 1417 H/1997 M), Muhammad 'Awwāmah, Ḥasan al-Saqqāf, Maḥmūd Sa'īd Mamdūḥ dan ramai lagi. Buku-buku mereka telah diterbitkan dan dapat ditemui dengan mudah di pasaran. Hingga hari ini, nama-nama tersebut terus muncul mewakili aliran Sufi dalam setiap perbincangan kritik hadith.

1.3.3. Aliran Iḥyā' Manhaj Mutaqaddimīn

Secara bahasa, *Iḥyā' Manhaj al-Mutaqaddimīn* bermakna: menghidupkan semula metodologi ahli hadith klasik. Penulis menggunakan gelaran ini untuk merujuk kepada sebuah aliran baharu dalam kritik hadith semasa yang berbeza daripada aliran Salafi dan Sufi. Mereka mencadangkan pembaharuan dalam ilmu hadith dan berusaha menghidupkan semula metodologi ahli hadith fasa *riwāyah* (sebelum abad kelima hijrah). Penulis

[219] Al-Ghumārī, *Itqān al-Ṣun'ah*, 46.

mengakui bahawa penamaan ini tidak pernah dilakukan sebelumnya. Kebanyakan yang berbincang tentang aliran ini berasal daripada pihak yang menentang, justeru menggunakan gelaran-gelaran negatif untuk merujuk kepada mereka seperti al-*Malyabārīyyah* (nisbah kepada Ḥamzah al-Malyabārī), Khawārij Ilmu Hadith, Penghancur Sunnah dan lain sebagainya.[220] Dalam sebuah penyelidikan akademik yang menjunjung tinggi nilai-nilai objektif, semua gelaran ini menurut penulis tidak sesuai untuk digunakan. Sebagai alternatif, penulis berusaha memberikan gelaran baharu yang lebih selari dengan agenda utama aliran ini. Salah seorang tokoh aliran ini Ḥātim al-ʻAwnī menulis: "Sesungguhnya antara asas dakwah saya dalam kitab *al-Manhaj al-Muqtaraḥ li Fahm al-Muṣṭalaḥ* ialah kembali kepada sumber yang jernih bagi Sunnah dan ilmu-ilmunya, dan mengajak untuk menghidupkan semula metodologi imam-imam Sunnah (*iḥyā' manhaj a'immah al-sunnah*) dalam uṣūl dan furuk ilmu ini, serta membersihkannya daripada akumulasi taqlid dan ilmu-ilmu asing yang menyusup ke dalam Islam dan tamadunnya."[221] Imam-imam Sunnah yang beliau maksudkan ialah tokoh-tokoh hadith pada fasa *riwāyah* yang diistilahkan dengan *Mutaqaddimīn*. Menurut al-ʻAwnī dan yang sealiran dengannya, kalangan ini adalah satu-satunya *ahl al-iṣtilāḥ* yang ucapan dan amalan mereka layak

---

[220] Lihat misalnya sebuah artikel yang dimuat naik oleh Abu Ḥafṣ al-Musnadī al-Atharī, "*Liman Lā Ya'rif Al-Malyabārīyyah Udkhul Lita'rif Man Hum*," laman sesawang *Sahab*, dicapai 3 Februari 2017, http://www.sahab.net/forums/?showtopic=124894, Abu ʻUbaydah Ahmad al-Ḥammāl, "*Al-Maqālāt al-ʻIlmiyyah al-Salafiyyah fi Kashf Shubah al-Malyabārīyyah,*" laman sesawang *Ajurry*, dicapai 2 Februari 2017, http://www.ajurry.com/vb/showthread.php?t=12424.

[221] Al-Sharīf Ḥātim al-ʻAwnī, *Ijmāʻ al-Muḥaddithīn ʻalā ʻAdam ishtirāṭ al-ʻIlm bi al-Samāʻ fi al-Ḥadīth al-Mu'an'an bayna al-Muta'āṣirīn* (Mekah: Dār ʻĀlam al-Fawā'id, 1421H), 5. Istilah ini juga terdapat dalam ucapan Ḥamzah ʻAbd Allāh al-Malyabārī, *al-Muwāzanah Bayna al-Mutaqaddimīn wa al-Muta'akhirīn fi Taṣḥīḥ al-Ḥadīth* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2001), 32 dan al-Malyabārī, *Su'ālāt Ḥadīthiyyah* (Mekah: Multaqā Ahl al-Ḥadīth, 1426H), 25.

dijadikan hujah dalam kritik hadith.[222] Oleh yang demikian, penulis berpandangan bahawa gelaran *Iḥyā' Manhaj al-Mutaqaddimīn* adalah lebih tepat digunakan untuk aliran ini.

Penulis tidak mendapati sebelum kajian ini sebuah kajian akademik yang mengkaji tokoh-tokoh dan pemikiran aliran ini secara spesifik dan komprehensif. Padahal kehadiran aliran ini dalam wacana kritik hadith semasa tidak dapat dinafikan. Pemikiran yang diperjuangkan tokoh-tokoh aliran ini melampaui kecenderungan peribadi kepada pembentukan suatu aliran tersendiri. Jika kita membandingkan idea-idea yang dicadangkan oleh al-Malyabārī, 'Abd Allah al-Sa'ad, Ḥātim al-'Awnī, Ibrahim al-Lāḥim dan lain-lain, kesamaan perspektif dan halatuju sangat jelas terlihat. Selain itu, pihak penentang selalu memperlakukan tokoh-tokoh aliran ini sebagai sebuah aliran tersendiri. Al-Albānī misalnya menyebut mereka sebagai "sekumpulan pemuda yang baru mengenal sedikit ilmu hadith dan teori-teori musṭalaḥ namun tidak pernah mempraktikkannya."[223] Begitu juga Ahmad al-Zahrānī yang menyebut al-Malyabārī sebagai pengetua aliran baharu dalam kritik hadith.[224] Semua perkara di atas, menurut penulis, memadai untuk menyatakan bahawa pemikiran yang kita diskusikan ini adalah sebuah aliran tersendiri dalam wacana kritik hadith semasa.

---

[222] Al-'Awni menulis sebuah artikel bertajuk "*Bayān al-Ḥad alladhi Yantahi 'Indah Ahl al-Iṣtilāḥ wa al-Naqd fi 'Ulūm al-Ḥadīth*," dalam *Iḍā'āt Baḥthiyyah*, 259-340.
[223] 'Ukāshah 'Abd al-Mannān, *Fatāwā al-Shaykh al-Albānī wa Muqāranatuhā bi Fatāwā al-'Ulama* (Kaherah Maktabah al-Turath al-Islami, 1994), 160.
[224] Lihat al-Zahrānī, *Naqḍ Mujāzafāt*, 11.

Tokoh-tokoh aliran ini memperjuangkan penjernihan ilmu hadith dengan pelbagai cara. Mereka berusaha mengeluarkan kesan-kesan pemikiran ahli kalam dan fuqahā’ yang telah bercampur dengan metode kritik ahli hadith dengan cara menerbitkan kajian-kajian akademik yang menjelaskan hakikat metodologi ahli hadith Mutaqaddimīn, penulisan semula buku-buku musṭalaḥ hadith dan penganjuran seminar-seminar ilmiah untuk meluruskan kekeliruan. Kumpulan ini membentuk sebuah gerakan ilmiah dan aliran intelektual yang cukup diperhitungkan di pelbagai universiti Islam di Timur Tengah pada hari ini. Pemikiran dan pendekatan mereka meninggalkan kesan yang mendalam dalam pelbagai kajian akademik dalam peringkat ijazah tinggi.[225]

1.3.3.1. Prinsip dan Pemikiran

Fokus keperihatinan aliran Iḥyā’ Manhaj al-Mutaqaddimīn bukan akidah ataupun fiqh, akan tetapi kondisi ilmu kritik hadith pada hari ini yang telah menyimpang daripada konsep dan aplikasi ahli hadith terdahulu. Penyimpangan tersebut mengakibatkan kesilapan dalam mentafsirkan istilah-istilah teknikal ilmu hadith yang berakhir dengan pertembungan kritik antara ahli hadith moden dengan pakar-pakar terdahulu. Ḥamzah al-Malyabārī berkata:

---

[225] Antara kajian akademik yang mengambil inspirasi daripada pemikiran aliran ini ialah Ḥasan Fawzī Hasan Al-Ṣa‘īdi, *al-Manhaj al-Naqdī ‘Inda al-Mutaqaddimīn min al-Muḥadithīn wa Athar Tabāyun al-Manhaj* (disertasi master, Universiti Ayn Shams, Kaherah, 2000), ‘Abd al-Qādir Muṣṭafā ‘Abd al-Razzāq Muhammadī, *al-Shāz wa al-Munkar wa Ziyādah al-Thiqah: Muwāzanah Bayna al-Mutaqaddimīn wa al-Muta’akhirīn* (tesis kedoktoran, Universiti Saddam, Baghdad, 2002), Abu Bakr Kāfī. *Manhaj al-Imām al-Bukhārī fi Taṣḥīḥ al-Aḥādīth wa Ta‘līlihā.* (Tesis kedoktoran, Universiti al-Amir ‘Abd al-Qadir li al-Ulūm al-Islamiyyah, Algeria, 1998), dan lain-lain.

“Apabila kita mengamati khidmat tokoh-tokoh semasa kepada Sunnah dan metodologi mereka untuk membelanya, kita akan mendapati kesan-kesan cacat metodologi yang sangat ketara. Mereka menilai sahih, hasan dan *da‘īf* sebuah hadith berpandukan pengamatan zahir sanad dan status perawi. Perkara ini merupakan fenomena penyimpangan metodologi (*al-inḥirāf al-manhajī*) yang paling jelas dalam usaha-usaha pemeliharaan dan pembelaan Sunnah.”[226]

Menurut aliran ini, penyimpangan metodologi dalam kritik hadith bermula apabila ilmu hadith beralih daripada fasa riwāyah (*marḥalah al-riwāyah*) kepada fasa pasca-riwāyah (*marḥalah ma ba‘d al-riwāyah*) yang berlaku kira-kira pada abad 4 atau 5 H/10 atau 11 M. Peralihan ini sekaligus menandakan pemisahan dua generasi ahli hadith yang memiliki kepakaran, pendekatan dan tradisi ilmu yang berbeza. Ahli hadith pada fasa riwāyah (dikenali dengan istilah: Mutaqaddimīn) hidup pada masa-masa formatif ilmu hadith yang bersamaan dengan proses-proses pengumpulan, penapisan dan pembukuan hadith. Mereka diperakui memiliki pelbagai keistimewaan seperti hafalan yang kuat, perjumpaan langsung dengan perawi, melihat sendiri *uṣūl* (kitab catatan) perawi, dan lain-lain. Ahli hadith pasca-riwāyah (diistilahkan dengan: Muta’akhirīn) tidak lagi memiliki semua keistimewaan tersebut. Malah perbahasan ilmu hadith pada fasa kedua ini telah berubah menjadi teori-teori deduktif yang bercampur dengan pandangan ahli kalam,

[226]Ḥamzah bin ‘Abd Allah Al-Malyabārī, *Ziyādah al-Thiqah fi Kutub Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth: Dirāsāh Mawḍū‘iyyah Naqdiyyah* (Mekah: Multaqā Ahl al-Ḥadīth, 1425H), 115.

fuqahā' dan ahli Uṣūl. Apabila para penulis kitab-kitab mustalah menghimpun teori-teori kritik hadith, konsep ahli hadith Mutaqaddimin terkubur kerana dominasi metode kritik *fuqahā'*.[227]

Walaupun pada asalnya pemisah antara Mutaqaddimīn dan muta'akhirīn ialah sempadan masa, namun pemisah utama kedua-duanya ialah metodologi. Setiap orang yang mengamalkan metode kritik yang difahami dan diaplikasi oleh ahli hadith Mutaqaddimīn maka ia termasuk dalam kalangan ini. Kaedah-kaedah tersebut ditandai dengan pendekatan yang mengambil berat aspek *'illah* dan *qarīnah*[228] serta berpandukan kajian teliti yang berasaskan hafalan, kefahaman dan kepakaran. Sebaliknya, setiap orang yang mengamalkan metode kritik muta'akhirīn yang menetapkan status kesahihan berpandukan zahir sanad dan tidak mengambil berat aspek *'illah* dan *qarīnah*, maka ia termasuk dalam kalangan muta'akhirīn. Oleh kerana asas perbezaan adalah metodologi, terkadang dua tokoh hadith yang hidup semasa ditempatkan dalam kumpulan yang berbeza sepertimana yang berlaku pada Ibn 'Abd al-Hādī (m. 744 H/1343 M) dan Taqiy al-Dīn al-Subkī (m.

---

[227] Sebuah kajian yang menjelaskan kronologi perubahan perspektif dan pengaruh ilmu-ilmu rasional (kalam dan usul fiqh) dalam ilmu hadith dilakukan oleh Ḥātim al-'Awnī, *al-Manhaj al-Muqtaraḥ*, 67-159.

[228] Qarīnah (jamak: *qarā'in*) ialah aspek-aspek di luar sanad dan matan yang memberi petunjuk kepada seorang pakar hadith akan kewujudan cacat tersembunyi. Bentuk-bentuk qarīnah sangat banyak dan tidak dapat dihimpun dalam satu kaedah umum. Istilah ini digunakan oleh Ibn Rajab, al-'Alā'ī dan Ibn Ḥajar apabila menjelaskan kaedah ahli hadith terdahulu dalam menganalisis cacat tersembunyi dalam hadith. Lihat Abu Mu'ādh Ṭāriq 'Iwaḍ Allah, *al-Irshādāt fi Taqwiyat al-Aḥādīth bi al-Shawāhid wa al-Mutāba'āt* (Mesir: Maktabah Ibn Taymiyyah, 1998), 54.

756 H/1355 M) yang hidup pada abad 8 hijrah. Menurut al-Sa‘d, Ibn ‘Abd al-Hādī termasuk dalam kalangan Mutaqaddimīn dan al-Subkī dalam kalangan Muta’akhirīn.[229]

Salah satu konsep terpenting yang membezakan aliran ini adalah pandangan mereka terhadap kitab-kitab musṭalaḥ. Jika tokoh-tokoh Salafi dan Sufi melihat buku-buku ini seolah-olah manual yang sedia diaplikasi dalam medan kritik, aliran Iḥyā’ Manhaj al-Mutaqaddimīn sebaliknya berpandangan bahawa buku-buku tersebut tidak menyediakan huraian lengkap dan sempurna tentang metodologi kritik ahli hadith. Menurut Nāṣir al-Fahd, buku-buku tersebut dihasilkan hanya untuk membantu pelajar memahami istilah-istilah ahli hadith, namun para pengkaji moden malah menggunakan teori yang terkandung dalam buku-buku tersebut untuk menentang penilaian ahli hadith terdahulu. Mereka lalu menyalahkan dan menuduh ahli hadith terdahulu menyalahi kaedah yang terkandung dalam kitab-kitab Muṣṭalah.[230] Meskipun berpandangan kritis kepada kitab-kitab musṭalaḥ, sikap ini tidak bermakna bahawa aliran Iḥyā’ Manhaj al-Mutaqaddimīn menafikan sama sekali kepentingan kitab-kitab tersebut. Menurut mereka, kitab-kitab itu mesti dimanfaatkan sebagai pembuka jalan sebelum mendalami konsep dan aplikasi ahli hadith Mutaqaddimīn secara langsung daripada kitab-kitab mereka. [231]

---

[229] ‘Abd Allah bin ‘Abd al-Rahman Al-Sa’ad, *al-Kalām ‘ala Ḥadīth Ibn ‘Umar fi Faḍl Ziyārah Qabr al-Nabi s.a.w.* (Riyad: Dār al-Muḥaddith, 1420H), 11-14.

[230] Lihat Nāṣir bin Ḥamd al-Fahd, *Manhaj al-Mutaqaddimīn fi al-Tadlīs.* (Riyad: Aḍwā’ al-Salaf, 2001), 49. Lihat juga ‘Abd al-Qādir Muṣṭafā ‘Abd al-Razzāq al-Muhammadī, *al-Shādh wa al-Munkar wa Ziyādah al-Thiqah: Muwāzanah Bayna al-Mutaqaddimīn wa al-Muta’akhirīn* (Beirut: Dār al-Kutub al-’Ilmiyyah, 2005), 8.

[231] Lihat Ḥamzah ‘Abd Allāh al-Malyabārī, *Naẓarāt Jadīdah fi ‘Ulūm al-Ḥadīth* (Beirut: Dār Ibn Hazm, 2003), 17-18, ‘Iwaḍ Allah, *al-Irshādāt,* 35.

Aliran Iḥyā’ Manhaj al-Mutaqaddimīn turut berpandangan bahawa kelayakan untuk menilai status kesahihan hadith hanya dimiliki kalangan Mutaqaddimīn sahaja. Tanpa sokongan tersurat ataupun tersirat daripada mereka, kalangan muta’akhirīn dan semasa tidak boleh menetapkan status kesahihan hadith. Hal ini kerana ketiadaan *shādh* dan ‘*illah* yang menjadi salah satu syarat terpenting kesahihan hadith hanya boleh dipastikan oleh pakar hadith bertaraf mujtahid mutlaq. Sebagaimana dalam fiqh, darjat tertinggi ini hanya dimiliki oleh *nuqqād* dan *ḥuffāẓ* terdahulu sahaja.[232] Tugasan ahli hadith semasa dalam wacana kritik hadith terhad dalam memastikan dan memahami pandangan Mutaqaddimīn sahaja.[233] Di tengah komuniti intelektual moden yang memandang tinggi ijtihad dan mencela taqlid, cadangan ini dipandang sebagai seruan untuk kembali kepada taqlid buta.[234] Tokoh-tokoh Iḥyā’ Manhaj al-Mutaqaddimīn menafikan kekeliruan ini. Bersandar kepada ucapan Ibn al-Qayyim (m. 751 H/1350 M), Ibn al-Wazīr (m. 840 H/1436 M) dan al-Ṣan‘ānī (m. 1182 H/1768 M), mereka menegaskan bahawa menerima pendapat pakar berkenaan status perawi atau hadith bukan taqlid yang tercela, sebaliknya termasuk dalam kemestian menerima maklumat daripada sumber yang terpercaya.[235]

[232] Lihat al-’Awnī, *Iḍā’āt Bahthiyyah,* 359. Lihat juga al-Muhammadī, *al-Shādh wa al-Munkar,* 6.
[233] al-Malyabārī, *al-Muwāzanah*, 20.
[234] Tuduhan ini dilontarkan oleh tokoh-tokoh Salafi seperti ‘Abd Allah al-‘Ubaylān dan Ahmad al-Zahrānī. Lihat ‘Abd Allah bin Ṣāliḥ al-‘Ubaylān, *Radd al-Jamīl fi al-Dhab ‘an Irwā’ al-Ghalīl* (Lubnan: Dār al-Lu’luah, 2010), 5, al-Zahrānī, *Naqd Mujāzafāt,* 281.
[235] Lihat ‘Iwaḍ Allah, *al-Irshādāt,* 35. Sebelumnya, perkara ini pernah ditegaskan Ismā‘īl al-Anṣārī dalam bantahan beliau kepada al-Albānī. Lihat Ismā‘īl bin Muhammad al-Anṣārī, *Taṣḥīḥ Ṣalāh al-Tarāwih ‘Ishrīn Rak‘ah wa al-Rad ‘ala al-Albānī fi Taḍ‘īfih* (Riyad: Maktabah al-Imām al-Shāfi‘ī, 1988), 88.

1.3.3.2. Tokoh-tokoh Hadith

Perspektif ilmu hadith yang dibawa oleh aliran Iḥyā’ Manhaj al-Mutaqaddimīn adalah baharu dan berbeza daripada perspektif aliran perdana. Mereka berusaha menghidupkan semula metode kritik ahli hadith di tengah dominasi kritik *fuqahā’* dalam kajian-kajian kritik hadith Muta’akhirīn dan semasa. Menurut al-Malyabārī, orang pertama yang memperjuangkan perspektif ini adalah al-Bayhaqī (m. 462 H/1066 M) ketika beliau menegur ahli fiqh madhhab Shāfi‘ī Abū Muhammad al-Juwaynī (m. 483 H/1091M) yang berbincang tentang ilmu hadith dengan cara yang menyimpang daripada metode ahli hadith.[236] Apabila teori-teori kritik hadith dihimpun oleh Ibn al-Ṣalāḥ (m. 643 H/1245 M) bercampur dengan konsep *fuqahā’*, lalu diikuti oleh para penulis kitab-kitab musṭalaḥ hingga hari ini, metode kritik ahli hadith tetap dipelihara oleh sekumpulan ulama seperti Ibn Rajab al-Ḥanbalī (m. 795 H/1393 M), Ibn ‘Abd al-Hādī (m. 744 H/1343 M) dan ‘Abd al-Rahman al-Mu‘allimī (m. 1386 H/1967 M). Tokoh-tokoh tersebut selalu membezakan antara metode kritik ahli hadith yang diamalkan oleh kalangan Mutaqaddimīn dan metode kritik *fuqahā’* yang diamalkan oleh Muta’akhirīn.

Menurut penulis, tokoh yang paling aktif menyebarkan idea tajdid ilmu hadith ini pada masa moden ialah Ḥamzah al-Malyabārī. Penulis akan membincangkan biografi

---

[236] Al-Malyabārī, *Su’ālat Ḥadīthiyyah*, 70. Surat yang mengandungi teguran al-Bayhaqi kepada al-Juwayni telah dicetak dalam buku tersendiri dengan tajuk *Risālah al-Imām Abī Bakr al-Bayhaqī ila al-Imām Abī Muhammad al-Juwaynī* (Beirut: Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyyah, 2007) .

beliau dalam sebuah perbincangan khas. Bersama beliau dalam dakwah ini ialah ‘Abd Allāh bin Abd al-Rahman al-Sa‘d, seorang tokoh hadith Arab Saudi. Beliau menimba ilmu secara tradisional daripada tokoh-tokoh Salafi seperti Ibn Bāz (m. 1420 H/1999 M), Ibn ‘Uthaymīn (m. 1421 H/2000 M), Ibn Jabrīn (m. 1430 H/2009 M), Ibn ‘Aqīl (m. 1432 H/2011 M), ‘Abd Allah al-Duwaysh (m. 1409 H/1989 M) dan ramai lagi. Dalam bidang riwayat, beliau diijazahkan oleh ramai ulama hadith Salafi dan Sufi seperti Ḥammūd al-Tuwayjirī (m. 1413 H/1993 M), Ismā‘īl al-Anṣārī (m. 1417 H/1997 M), Ḥammād al-Anṣārī (m. 1418 H/1997 M) dan Yāsīn al-Fādānī (m. 1410 H/1990 M).[237] Sejak kecil Abd Allah al-Sa‘d sangat gemar membaca kitab-kitab hadith terutama yang ditulis oleh kalangan Mutaqaddimīn. Beliau kemudian menjadi kalangan terawal yang mengamati dan mendedahkan perbezaan metodologi antara ahli hadith Mutaqaddimīn dan Muta’akhirīn. Mahir al-Fahl bahkan menyebut beliau sebagai pengetua “madhhab” ini. Sebuah kritikan ditujukan oleh al-Albānī kepada beliau yang kemudian dibantah semula.[238] Pemikiran-pemikiran al-Sa‘d disampaikan secara lisan dalam kuliah-kuliah beliau dan artikel-artikel ringkas yang diterbitkan sebagai kata pengantar bagi buku-buku tertentu. Artikel-artikel

[237] Senarai guru-guru dan sanad beliau dihimpun oleh murid beliau Ahmad bin ‘Abd al-Razzāq al-‘Anqarī, *Naẓm al-‘Iqd bi Tartīb Asānīd al-Sa‘d* (Riyad: Dār al-Idāwah, t.t.).

[238] Untuk kritikan al-Albānī, lihat sebuah artikel yang berasal daripada transkrip diskusi al-Albānī dengan murid-muridnya bertajuk “*Min Bida‘ al-Muḥdathīn ‘ala al-Muḥaddithīn*, oleh Muhammad Aṭiyyah Sāyiḥ, laman sesawang *Saḥāb* dikemaskini 8 Jun 2007, http://www.sahab.net/forums/?showtopic=82108. Abd Allah al-Sa‘ad menjawab balik kritikan tersebut dalam sebuah kuliah. Untuk rakaman ucapan beliau, rujuk Abū al-Ashbāl al-Dar‘amī, “*I‘ādah Raf‘ Muḥāḍarah al-Shaykh ‘Abd Allah al-Sa‘d fi Munāqashah Shaykh al-Albānī*,” laman sesawang *Multaqā Ahl al-Ḥadīth*, dikemaskini pada 27 Mei 2009, http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=174933.

tersebut kemudian dihimpun dalam sebuah buku setebal tiga jilid bertajuk *Kayfa Takūnu Muḥaddithan.*[239]

Seorang lagi tokoh hadith yang aktif menyuarakan pembaharuan ialah Ḥātim bin ‘Ārif Al-‘Awnī. Nasab beliau bersambung hingga ke Hasan bin Ali bin Abi Talib, cucu Rasulullah s.a.w. Beliau dilahirkan di Taif pada tahun 1385 H/1965 M. Selepas menyelesaikan pengajian di peringkat ijazah doktor falsafah di Universiti Umm al-Qura pada tahun 1421 H/2000 M, beliau menjawat sebagai pembantu profesor di Jabatan al-Quran dan Sunnah di universiti berkenaan. Dalam bidang riwayat, beliau mendapatkan ijazah daripada pelbagai ulama hadith di Hijaz, Yaman, Maghrib dan lain-lain. Kecenderungan dan pembelaan tokoh ini kepada manhaj Mutaqaddimīn sangat jelas dalam buku-bukunya terutama *al-Manhaj al-Muqtaraḥ*, *al-Mursal al-Khafi wa ‘Alāqatuh bi al-Tadlīs* dan *Ijma‘ al-Muḥaddithīn.*[240]

Selain yang telah disebutkan, tokoh-tokoh hadith semasa yang aktif menyokong dan memperjuangkan dakwah aliran Iḥyā’ Manhaj al-Mutaqaddimīn ialah ‘Amr ‘Abd al-Laṭīf (m. 1429 H/2008 M), Ṭāriq ‘Iwaḍ Allah, Ahmad al-Khalīl, Abū al-Mu‘āṭī al-Nūrī, Ibrāhīm al-Lāḥim, ‘Amr ‘Abd al-Mun‘im Salīm, dan ramai lagi.[241] Hingga saat ini, tokoh-tokoh ini

---

[239] Lihat ‘Anqarī, *Naẓm al-‘Iqd,* 11 dan seterusnya. Sebuah artikel yang mengulas tentang pembaharuan ‘Abd Allah al-Sa‘d dalam ilmu hadith, lihat Khālid al-Ghanamī, "‘*Abd Allah al-Sa‘d wa al-Tajdid fi ‘Ilm al-Ḥadīth,*" laman sesawang *al-Sharq*, dicapai 10 Oktober 2012, http://www.alsharq.net.sa/2012/10/10/528141.

[240] Untuk bioghrafi tokoh ini, sila layari laman rasmi beliau dalam al-Awni.com, http://www.dr-alawni.com/about.php?show=biography, dicapai 3 Februari 2017.

[241] Lihat Al-Ḥārith bin ‘Ali al-Ḥasanī, *Muntaqā al-Alfāẓ bi Taqrīb ‘Ulūm al-Ḥadīth li al-Ḥuffāẓ*. Kuwait: Maktabah Dār al-Bayān, t.t.), 9.

aktif menerbitkan kajian-kajian yang membawa angin perubahan dalam ilmu hadith. Buku-buku mereka telah diterbitkan dan dapat diperolehi dengan mudah di pasaran.

1.4. Biografi Tiga Tokoh: al-Ḥuwaynī, Mamdūḥ dan al-Malyabārī.

Oleh kerana penelitian ini mengkaji metode kritik hadith yang diamalkan oleh al-Ḥuwaynī, Mamdūḥ dan al-Malyabārī sebagai perwakilan daripada aliran Salafi, Sufi dan Iḥyā' Manhaj al-Mutaqaddimīn, perbincangan berkenaan riwayat hidup ketiga-tiga tokoh perlu dilakukan secara khusus. Di bawah ini, penulis akan menceritakan secara ringkas biografi ilmiah ketiga-tiga tokoh dengan pemberatan kepada aspek kritik hadith. Selain menyebutkan guru-guru mereka, penulis akan menjelaskan ketokohan mereka dalam ilmu hadith dan kewibawaan mereka di mata tokoh-tokoh sealiran dengan mereka.

1.4.1. Biografi Abū Ishāq al-Ḥuwaynī

Beliau adalah Ḥijāzi bin Muḥammad bin Yūsuf bin Sharīf al-Ḥuwaynī al-Athari. Abū Isḥāq merupakan kuniyah pilihan beliau kerana mengharap berkat tokoh-tokoh terdahulu yang pernah dipanggil dengan sebutan ini. Beliau dilahirkan pada hari āḥād 1 Zulkaedah 1375 H/ 10 Jun 1956 M di desa Ḥuwayn, Kafr al-Shaykh, Mesir. Keluarga beliau berasal

daripada suasana perkampungan yang kuat beragama. Ayah beliau seorang tokoh terkemuka yang selalu berpuasa dan solat malam.

Semua pendidikan formal al-Ḥuwaynī dalam jurusan sekular. Selepas menyelesaikan pendidikan di sekolah rendah dan menengah milik kerajaan, beliau mengambil jurusan Bahasa Sepanyol di Universiti ‘Ayn Shams di Kaherah. Empat tahun kemudian beliau lulus dengan keputusan *mumtāz* (cemerlang) dan terpilih untuk melanjutkan pengajian di Sepanyol. Namun selepas dua bulan duduk di Sepanyol, beliau pulang ke Mesir kerana tidak menyukai suasana di negeri tersebut. Beliau mempelajari Ilmu-ilmu agama secara tradisional daripada beberapa ulama Mesir seperti Muhammad Najīb al-Muṭī‘ī, ‘Abd al-Ḥay Zayyān, ‘Abd al-Fattāḥ Jazzār, Mūsā Shāhīn Lāshin dan lain-lain. Beliau turut berjumpa dan menimba ilmu daripada tokoh-tokoh Salafi tanah Hijaz seperti Ibn Bāz, Ibn ‘Uthaymīn, ‘Abd Allah bin Qa‘ūd dan ‘Abd Allah bin Jibrīn.[242]

1.4.1.1. Ketokohan dalam Hadith

Minat Abū Isḥāq kepada ilmu hadith bermula di peringkat universiti. Sebagai pemuda desa yang cetek ilmu agama, beliau mempercayai setiap ucapan penceramah dan beramal tanpa dalil. Minda kritis beliau tercetus selepas membaca buku *Talkhīṣ Ṣifah Ṣalat al-Nabi* karya

[242] Laman rasmi Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī, http://alheweny.me/pages/page/about, dicapai 21/12/2016.

al-Albānī. Daripada buku ini, beliau sedar bahawa kebanyakan amalan yang beliau lakukan selama ini tidak berasal daripada Sunnah. Sebuah buku al-Albānī yang lain, iaitu *Silsilah al-Āḥādith al-Ḍa'īfah*, turut menyedarkan beliau bahawa banyak hadith yang disampaikan oleh guru ikutan beliau 'Abd al-Ḥamīd Kashak ternyata lemah dan palsu. Abū Isḥāq bercerita: "Buku ini memotivasi diriku untuk mempelajari ilmu hadith."[243] Oleh kerana tidak ada guru yang mengajar ilmu hadith di Mesir pada masa itu, al-Ḥuwaynī belajar mentakhrij dan menilai status hadith dengan berpandukan buku-buku al-Albānī.

Al-Albānī adalah mentor al-Ḥuwaynī walaupun secara tidak langsung. Kesan beliau dalam pembentukan minda dan kepakaran al-Ḥuwaynī sangat besar. Kedua-dua tokoh berjumpa untuk pertama kali pada tahun 1407H/1986M di Amman. Perjumpaan itu berlanjut dengan satu bulan diskusi tentang isu-isu penting ilmu hadith. Tiga tahun kemudian, yakni pada tahun 1410 H/1989 M, kedua-duanya berjumpa semula di tanah suci. Sekali lagi al-Ḥuwaynī memanfaatkan perjumpaan ini untuk bertanya pelbagai soalan kepada al-Albānī. Beliau turut menghadiahkan kepada ahli hadith Salafi ini kitab-kitab karangan beliau yang mengandungi kajian kritik hadith seperti *Badhl al-Iḥsān*, *Faṣl al-Khiṭāb* dan *Ghawth al-Makdūd.* Selepas menelaah buku-buku ini, al-Albānī mengiktiraf kepakaran al-Ḥuwaynī dalam kritik hadith.[244] 'Abd Allah bin Adam al-Albānī, anak

---

[243] Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī al-Atharī, *Tanbīh al-Hājid ilā mā Waqa'a min al-Naẓar fī Kutub al-Amājid* (Abu Dhabi: Dār al-Mihajjah, 2003), 1:10.

[244] Lihat pujian al-Albānī untuk al-Ḥuwaynī dalam Muhammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Silsilah al-Aḥādīth al-Ṣaḥīḥah wa Shay' min Fiqhihā wa Fawā'idihā* (Riyad: Maktabah al-Ma'ārif, 1996), 5:585, 7:1676-1677.

saudara al-Albānī yang menetap di Kuwait, bercerita: pada musim sejuk tahun 1410 H, al-Albānī berkunjung ke rumah kami. Aku mengajukan kepadanya beberapa persoalan. Salah satunya ialah: "Siapakah orang yang engkau lihat memiliki kelayakan untuk ditanya dalam ilmu hadith selepas kepergian engkau?" Al-Albānī menjawab: "Seorang syeikh dari Mesir. Namanya Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī. Beliau pernah datang kepadaku di Amman, dan aku melihat beliau memiliki kepakaran dalam ilmu ini."[245]

Projek dakwah al-Ḥuwaynī adalah kelanjutan perjuangan al-Albānī iaitu "mendekatkan Sunnah kepada umat (*taqrib al-Sunnah bayna yaday al-ummah*)".[246] Projek ini meliputi 34 tajuk buku dalam 54 jilid dan berkaitan dengan 10,540 hadith.[247] Secara umum, karya tulis al-Ḥuwaynī dapat dibahagi menjadi dua kategori, iaitu kritik hadith dan istinbat hukum. Termasuk dalam kategori kritik hadith ialah buku-buku klasik yang beliau terbitkan selepas menyunting manuskirip dan mentakhrij hadith-hadithnya seperti *Kitāb al-Zuhd* karya Asad bin Mūsā, *Kitāb al-Ṣamt wa Adāb al-Lisān* karya Ibn Abī al-Dunyā, *Musnad Sa'd bin Abī Waqqās* daripada kitab Musnad al-Bazzār, *Khaṣā'is Amīr al-Mu'minīn 'Ali bin Abī Ṭālib* karya al-Nasā'ī, *Juz' Fīhi Majlisān min Imlā' Abī 'Abd al-Rahman al-Nasā'ī,* kitab *al-Ba'th* karya Abū Bakr bin Abī Dāwūd, *Faḍā'il Fatimah al-*

[245] Abu 'Amr Aḥmad bin 'Aṭiyyah al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl bi Mu'jam al-Rijāl al-ladhīna Tarjama lahum Faḍīlah al-Shaykh al-Muḥaddith al-Ḥuwaynī* (Kaherah: Dar Ibn 'Abbās, 2012), 1:19.
[246] Abū Ishāq al-Ḥuwaynī, *Ghawth al-Makdūd bitakhrīj Muntaqā Ibn al-Jārūd* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 2007), 3:6.
[247] Abu 'Amr Aḥmad bin 'Aṭiyyah al-Wakīl, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-Aḥādīth al-Nabawiyyah wa al-Āthār al-Salafiyyah li Faḍīlah al-Shaykh al-Muḥaddith Abi Isḥāq al-Ḥuwaynī. Iskandariah: Dār al-Ṣafā* wa al-Marwah, 2007), 17 dan 29. Sebahagian besar buku-buku beliau masih berbentuk manuskrip dan belum diterbitkan.

Zahrā' karya Ibn Shāhīn dan lain-lain. Termasuk dalam kategori ini, buku-buku beliau yang mengandungi diskusi kritis berkenaan status hadith-hadith tertentu seperti *Faṣl al-Khiṭāb fī Naqd al-Mughnī 'an al-Ḥifẓ wa al-Kitāb* yang mengandungi bantahan terhadap kitab *al-Mughnī 'an al-Ḥifẓ wa al-Kitāb fi Qawlihim lam Yaṣiḥ fi Hadhā al-Bāb* karya 'Umar bin Badr al-Mūṣilī dan *al-Nāfilah fi al-Āḥādith al-Ḍa'īfah wa al-Bāṭilah* yang menghimpun hadith-hadith bermasalah.

Dalam kategori istinbāṭ, buku-buku al-Ḥuwaynī ialah *al-Inshirāḥ fī Ādāb al-Nikāḥ* tentang adab-adab rumah tangga muslim, *Nahy al-Ṣuḥbah 'an al-Nuzūl bi al-Rukbah* berkenan kaifiat sujud, *Iqāmah al-Dalā'il 'ala 'Umūm al-Masā'il* yang menghimpun fatwa fiqh yang diajukan masyarakat, dan *Is'āf al-Labīth bi Fatāwā al-Ḥadīth* yang menghimpun fatwa-fatwa berkenaan status dan kandungan hadith. Al-Ḥuwaynī menegaskan beliau hanya berhujah dengan hadith-hadith sahih dan hasan sahaja. Beliau berkata:

> Aku tidak memasukkan hadith lemah dalam buku ini sebab tidak boleh berhujah dengan hadith lemah dalam ilmu mengikut madhhab yang rajih di sisi kami. Ini merupakan madhhab al-Bukhārī, Muslim, Ibn Ma'īn, Ibn Hazm dan ulama-ulama terdahulu lainnya; juga guru kami al-Albānī, Sheikh *al-Muḥaddith* yang unggul: Abu al-Ashbāl (yakni Aḥmad Shākir), dan al-Dhahabī zaman ini iaitu al-Mu'allimī al-Yamānī.[248]

[248] Abū Ishāq al-Ḥuwaynī, *al-Inshirāḥ fī Ādāb al-Nikāḥ* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 2006), 17.

Selain al-Albānī, kepakaran al-Ḥuwaynī dalam hadith diperakui oleh tokoh-tokoh Salafi seperti Bakr Abū Zayd, Muhammad ‘Amr ‘Abd al-Laṭīf, Ahmad Ma’bad ‘Abd al-Karīm, Wāḥid bin Bālī, Muhammad Hassān dan ramai lagi.[249] Semangat ijtihad dan hujah sangat jelas dalam setiap perbahasan al-Ḥuwaynī. Tokoh Salafi ini berani berbeza pendapat dengan para ulama terdahulu dalam kritik hadith dan hukum fiqh yang berkaitan dengannya. Menjawab kritikan sesetengah pihak kepada dirinya dalam perkara ini, al-Ḥuwaynī menegaskan bahawa beliau sangat menghargai para ulama terdahulu dan tidak pernah merendahkan mereka. Namun begitu, mereka adalah manusia yang terdedah kepada silap dan lupa. Beliau berkata: “Jika aku benar, apa penghalang daripada menerima pandanganku? Jika aku silap, pihak penentang sepatutnya menjelaskan kesilapanku dengan bukti (dalil). Bukan sesuatu yang benar dan adil apabila diterima ucapan seseorang hanya kerana ia lebih dahulu dan diabaikan hak pihak yang benar hanya kerana ia terkemudian.”[250] Bagaimanapun, semangat ijtihad yang melampau membuat al-Ḥuwaynī mengeluarkan kata-kata yang kontroversi. Salah satunya ucapan beliau apabila mengulas kritik hadith ‘Ali bin al-Madīnī (m. 234 H/848 M): “Bukan seperti ini sepatutnya menilai *‘ilal* hadith.”[251] Ucapan al-Ḥuwaynī yang seolah-olah merendahkan tokoh rujukan dalam kritik hadith sekaligus Mahaguru Imam al-Bukhārī ini segera menuai kritikan hebat di

---

[249] Lihat al-Wakil, *al-Mu’jam al-Mufahras*, 16-17.

[250] Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī, *Badhl al-Iḥsān bi Taqrīb Sunan al-Nasā’ī Abī ‘Abd al-Rahmān* (Kaherah: Maktabah al-Tarbiyah al-Islāmiyyah, 1990), 2:9. Al-Ḥuwaynī, *Al-Nāfilah fi al-Aḥādīth al-Da‘īfah wa al-Bāṭilah* (Kaherah: Dār al-Ṣaḥābah, 1405 H), 11.

[251] Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī, *Junnah al-Murtāb bi Naqd al-Mughnī ‘an al-Ḥifẓ wa al-Kitāb* (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1994), 1:262.

kalangan para pengkaji hadith semasa. Sesetengah sumber mengatakan bahawa beliau menyesal dan menarik semula ucapan ini.[252]

Al-Ḥuwaynī menegaskan bahawa penentuan status hadith adalah perkara ijtihadi yang terdedah kepada khilaf.[253] Meskipun sangat menghormati al-Albānī, dan menyebut tokoh hadith Salafi ini dengan pelbagai gelaran kehormat,[254] al-Ḥuwaynī seringkali berbeza pandangan dengan al-Albānī berkenaan beberapa hadith. Salah satunya hadith larangan berpuasa pada hari Sabtu yang disahihkan oleh al-Albānī namun dinilai muḍṭarib oleh al-Ḥuwaynī.[255] Beliau turut berbeza pandangan berkenaan status hadith: "Riba memiliki 72 pintu, yang paling rendah ialah ibarat seseorang berzina dengan ibunya sendiri". Meskipun al-Albānī mensahihkan hadith ini kerana kumpulan sanadnya (*bi majmū' ṭuruqih*),[256] al-Ḥuwaynī tetap menilai hadith ini batil.[257] Begitu juga hadith 'Āmir bin Shaqīq daripada Abū Wā'il daripada 'Usmān berkenaan sunat menyela janggut dalam wuduk. Al-Albānī berpandangan hadith ini lemah kerana 'Āmir bin Shaqīq dinilai *layyin al-ḥadīth*. Al-Ḥuwaynī sebaliknya menilai hadith ini hasan kerana 'Āmir bin Shaqīq

[252] Lihat "*Ḥawla Qawl al-Shaykh al-Ḥuwaynī Mā Hākadhā Tu'allil al-Akhbār Ya Ibn al-Madīnī,*" laman sesawang *Multaqā Ahl al-Ḥadīth*, dicapai pada 4 Februari 2017, http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=17549.
[253] Lihat Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī, *Kashf al-Makhbū' bi Thubūt Ḥadīth al-Tasmiyah 'Ind al-Wuḍū'* (Giza: Maktabah al-Taw'iyah al-Islāmiyyah, 1408H), 6.
[254] Antaranya "*shaykhunā*", *"ḥāfiẓ al-waqt*", "*shaykh al-imām*" dan lain-lain. Al-Ḥuwaynī menjelaskan bahawa yang beliau maksudkan dengan kalimat *shaykhunā* (guru kami) yang terdapat dalam semua buku-bukunya ialah al-Albānī. Lihat Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī, *al-Inshirāḥ,* 18.
[255] Lihat penilaian al-Albānī bagi hadith ini dalam Nāṣir Dīn al-Albānī, *Irwā' al-Ghalīl fī Takhrīj Āḥādīth al-Manār al-Sabīl* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1979), 4:118-125. Lihat diskusi Al-Ḥuwaynī dalam al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl,* 4:375.
[256] Lihat Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Silsilah al-Āḥādith al-Ṣaḥīḥah,* 4: 488.
[257] Lihat diskusi Al-Ḥuwaynī dalam al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl.*, 4:22.

menurutnya *ḥasan al-ḥadīth*.[258] Semua ini membuktikan kelemahan pandangan sesetengah pihak yang mengatakan bahawa kritik hadith al-Ḥuwaynī sekadar mentaklid pandangan-pandangan al-Albānī sahaja.

1.4.1.2. Al-Ḥuwaynī dan Aliran Sufi

Penulis berpandangan bahawa al-Ḥuwaynī termasuk dalam kalangan Salafi moderat. Apabila membincangkan perkara-perkara khilafiyyah, beliau tidak bermudah membid'ahkan apalagi mengkafirkan. Sikap berlembut ini membuat beberapa kalangan daripada aliran Salafi menuduh beliau telah menyimpang daripada jalan Salaf.[259] Meskipun begitu, al-Ḥuwaynī tidak diragukan sangat kuat berpegang dengan doktrin-doktrin Salafi dan aktif mengkritik pandangan-pandangan yang menyalahi Sunnah dan *al-Salaf al-Ṣāliḥ*. Beliau menentang keyakinan aliran Sufi bahawa Nabi Khidir masih hidup dan air kencing Nabi suci. Beliau turut menafikan amalan doa awal dan akhir tahun, perayaan maulid Nabi,

---

[258] Lihat al-Ḥuwaynī, *Junnah al-Murtāb*, 212.
[259] Lihat "*Mukhālafāt Abi Isḥāq al-Ḥuwaynī,*" laman sesawang *Ajurry*, dicapai 3 Februari 2017, http://www.ajurry.com/vb/showthread.php?t=4480.

dan lain-lain.[260] Beliau juga mengkritik sikap jumud dalam mentaqlid madhhab yang berakhir dengan penolakan hadith-hadith sahih.[261]

Sebagaimana tokoh-tokoh Salafi lainnya, al-Ḥuwaynī memandang negatif ahli kalam termasuk tokoh-tokoh Ash‘arī yang menjadi ikutan kebanyakan umat Islam di Mesir. Dalam kritikannya kepada Muhammad al-Ghazālī dan bukunya *al-Sunnah al-Nabawiyyah bayna Ahl al-Ḥadīth wa Ahl al-Fiqh*, al-Ḥuwaynī menuduh tokoh ini seorang pengikut Ash‘arī yang taksub kerana sangat mengagungkan akal. Beliau berkata: "Dan sangat berlebih jika kami sebutkan semula bahawa kalangan Ashā‘irah (pengikut aliran Ash‘arī) sangat mengagungkan akal mereka dan mendahulukannya di hadapan teks-teks (*nuṣūṣ*) yang sahih dan mantap."[262] Menukil Safar al-Ḥawāli, al-Ḥuwaynī lalu menegaskan bahawa sumber ilmu dalam epistemologi Ashā‘irah adalah akal. Jika berlaku pertembungan antara akal dan *naql* (wahyu), maka akal mesti didahulukan. Sebahagian ulama Ash‘arī bahkan menegaskan bahawa mengambil makna literal al-Quran dan Sunnah adalah salah satu akar

[260] Lihat ulasan al-Ḥuwaynī berkenaan Nabi Khidir dalam al-Ḥuwaynī, *Junnah al-Murtāb*, 77-81, al-Wakil, *Nathl al-Nibāl*, 1:552. Untuk polemik berkenaan status kesucian air kencing Nabi, lihat ‘Amr Rushdī, "*Ṣūfiyyah Tuhājim al-Salafiyyah wa Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī bi Sabab Ṭahārah Bawl al-Rasūl,*" dicapai 3 Februari 2017, http://www.elfagr.org/199529. Berkenaan peringatan Maulid Nabi lihat Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī, "*Ḥukm al-Iḥtifāl bi al-Mawlid al-Nabawī li al-‘Allāmah Abi Isḥāq al-Ḥuwaynī*," laman sesawang *youtube*, dicapai 3 Februari 2017, https://www.youtube.com/watch?v=O8mKqIAMiS8.

[261] Lihat ulasan panjang Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī, *Fatāwā Abī Isḥāq al-Ḥuwaynī* (Shubra: Dār al-Taqwā, 2008), 1:23.

[262] Abu Isḥāq al-Ḥuwaynī, *al-Simṭ al-La’ālī fi al-Rad ‘ala al-Shaykh Muhammad al-Ghazālī* (Giza: Maktabah al-Taw ‘iyah al-Islamiyyah, 1989), 9.

kekufuran.[263] Pandangan ini tentu sahaja tidak teliti dalam menjelaskan hakikat pemikiran teologi kalangan Ashā‘irah.[264]

Melanjutkan legasi al-Albānī, al-Ḥuwaynī sangat sering mengkritik tokoh-tokoh Sufi semasa seperti al-Kawtharī dan al-Ghumārī. Berkenaan dengan al-Kawtharī, al-Ḥuwaynī menyebut tokoh ini "syeikh Jahmiyyah dan imam para pentaksub madhhab Hanafi".[265] Ketaksuban beliau kepada Abu Hanifah menyebabkan beliau sering menyindir dan mencela para ulama terdahulu. Al-Ḥuwaynī berkata: "Aku tidak mengetahui seseorang orang yang terselamat daripada lidahnya melainkan penganut akidah Jahmi dan madhhab Hanafi!"[266] Dalam kesempatan yang lain, beliau berkata: "Al-Kawtharī mencela tokoh-tokoh Muta'akhirīn seperti Sheikh al-Islam Ibn Taymiyyah, Ibn al-Qayim, al-Dhahabi dan seumpamanya, bahkan celaan teruk beliau turut menimpa penutup para *ḥuffāẓ* besar, iaitu al-Ḥāfiẓ Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī."[267] Menurut penulis, perkara ini bukan berpunca daripada sentimen negatif akibat perbezaan aliran yang berlaku antara al-Ḥuwaynī dan al-Kawtharī, akan tetapi sebuah fakta yang turut diperakui oleh tokoh-tokoh aliran Sufi sendiri.[268] Sebahagian daripada mereka mentafsirkan sikap ini sebagai pilihan peribadi al-Kawtharī yang berpunca daripada keluasan ilmu dan kelayakan ijtihad yang beliau miliki.

---

263 *Ibid*., 14.
264 Lihat diskusi Salāḥ al-Dīn al-Idlibī tentang dakwaan al-Ḥawāli berkenaan perkara ini dalam Salāḥ al-Dīn al-Idlibī, *‘Aqā‘id al-Ashā‘irah fi Ḥiwār Hādi' Ma‘a Shubuhāt al-Munāwi'īn* (Kaherah: Dār al-Salām, 2008), 66-87.
265 al-Ḥuwaynī, *Fatāwā Abī Isḥāq,* 1:177.
266 Al-Ḥuwaynī, *Junnah al-Murtāb,* 13-21.
267 Al-Wakil, *Nathl al-Nibāl*, 4:63.
268 Lihat misalnya ‘Abd Allah al-Ghumārī, *Sabīl al-Tawfīq,* 57-58, Mamdūḥ, *al-Ittijāhāt al-Ḥadīthiyyah*, 148.

Bagaimanapun, semua sepakat bahawa sikap taksub dan mencela ulama terdahulu adalah sesuatu yang tidak patut dilakukan oleh sesiapapun terlebih lagi kalangan ilmuan.

Al-Ḥuwaynī memberikan perhatian khas kepada buku-buku Ahmad al-Ghumārī sebagaimana yang dilakukan al-Albānī pada masa-masa akhir kehidupannya. ‘Ali al-Ḥalabī menceritakan bahawa al-Albānī berasa sempit hati apabila membaca kitab *al-Mudāwī* karya ahli hadith Sufi Ahmad al-Ghumārī (m.1380 H/1960 M) dan berharap agar “sekumpulan pelajar yang kuat (dalam ilmu hadith) mengkaji dan membantah kitab ini dalam sebuah kitab yang bertajuk misalnya *al-Kāwī ‘ala al-Mudāwī*”.[269] Al-Ḥuwaynī mendapati bahawa al-Ghumārī sering menguatkan hadith-hadith lemah, melemahkan hadith-hadith sahih dan mencipta tuduhan palsu kepada ahli hadith. Jika tidak menemui jawapan yang kuat untuk menuduh perawi *thiqah*, beliau mereka-reka tuduhan kepada ahli hadith. Beliau pernah menuduh al-Bukhārī memiliki kecenderungan *naṣb* (membenci ahli bayt) hanya kerana meriwayatkan daripada perawi-perawi yang memuji pihak yang memusuhi ‘Ali.[270] Tentang kritikan-kritikan al-Ghumārī terhadap ‘Abd al-Ra’ūf al-Munāwī (m. 1031 H/1622 M), al-Ḥuwaynī secara amnya mengakui kekuatan hujah al-Ghumārī meski tidak menyukai kata-kata kesat yang beliau gunakan.[271] Beliau bercerita

---

[269] ‘Ali bin al-Hasan al-Ḥalabī, *Ma’a Shaykhina Nasir al-Sunnah wa al-Din, Muhammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, Mujaddid al-Qarn wa Muhaddith al-‘Asr, fi Shuhur Hayatih al-Akhirah* (Jordan: Jamiyyah al-Quran wa al-Sunnah, 1999), 20. Buku ini dapat dimuat turun dari http://alhalaby.com/play-2387.html. Kitab *al-Mudāwī* mengandungi kritikan Ahmad al-Ghumārī terhadap dua kitab *Sharh al-Jāmi‘ al-Ṣaghīr* yang ditulis oleh ‘Abd al-Ra’ūf al-Munāwī (m.1031H/1622M).

[270] Lihat al-Wakil, *Nathl al-Nibāl*, 1:487.

[271] Lihat *Ibid.,* 1:488.

telah menulis beberapa buku bantahan ke atas al-Ghumārī bertajuk *al-Tankīl wa al-Khasaf bi Ṣāḥib Kitāb Dar' al-Ḍa'f 'An Man 'Ashiqa fa 'Aff*, *al-Zanad al-Wārī fī al-Rad 'alā al-Ghumārī* dan *al-Kāwī 'ala al-Mudāwī*.[272] Akan tetapi, buku-buku tersebut setahu penulis belum diterbitkan hingga hari ini.

Al-Ḥuwaynī juga sering mengkritik penilaian hadith dan fatwa fiqh 'Abd Allah al-Ghumārī (m. 1413 H/1993 M). Menurut beliau, tokoh Sufi ini seorang ilmuan yang "sering melampau dan kesat lidah terutama kepada imam-imam Salafi seperti al-Dhahabī, Ibn Taymiyyah, Ibn al-Qayyim dan seumpamanya".[273] Beliau juga sering mengamalkan kaedah-kaedah menyimpang dalam menolak kesahihan hadith-hadith tertentu. Salah satunya ialah hadith berkenaan kematian Firaun dalam kufur yang disahihkan sanadnya namun dihukum munkar kandungannya.[274] Menurut al-Ḥuwaynī, ketetapan ini berpunca kerana beliau mengamalkan kaedah seorang tokoh ahli kalam Ash'arī: Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m.606H/1210M) dalam menolak hadith sahih apabila tidak selari dengan akalnya.[275] Beberapa buku dihasilkan untuk menjelaskan kecacatan kritik hadith 'Abd Allāh seperti *Juz Fīh Ḥadīth Mā Bayna Baytī Wa Minbarī Rawḍah Min Riyāḍ al-Jannah*.[276] Setahu penulis, buku ini hingga saat ini masih berbentuk manuskrip dan belum diterbitkan.

---

[272] Lihat Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī al-Athari, *Nahy al-Ṣuḥbah 'an al-Nuzūl bi al-Rukbah* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1988), 17.
[273] Al-Wakil, *Nathl al-Nibāl*, 4:37.
[274] Hadith riwayat al-Bukhārī ini menurut al-Ghumārī sahih sanadnya namun lemah matannya. Lihat pandangan beliau dalam 'Abd Allah al-Ghumārī, *Khawāṭir Dīniyyah,* 1:22.
[275] *Ibid.*, 4:509.
[276] *Ibid.*, 1:80.

Sebagai murid al-Albānī, al-Ḥuwaynī sangat kecewa dengan tindakan tokoh-tokoh tertentu yang berusaha meruntuhkan ketokohan al-Albānī sekaligus menafikan keilmuan beliau. Sebahagian daripada mereka mengatakan bahawa kritik hadith beliau sering silap dan kontradiktif. Sebahagian yang lain mengatakan bahawa beliau tidak menguasai ilmu usul dan fiqh sehingga melahirkan fatwa-fatwa yang pelik. Menurut al-Ḥuwaynī, khilaf bahkan silap dalam menilai hadith adalah perkara biasa yang sering berlaku pada ulama hadith. Perkara ini tidak boleh dijadikan alasan untuk mencela al-Albānī sebagaimana yang sering dilakukan pihak-pihak yang sengaja mencari-cari dan memperbesarkan kesalahan beliau. Beliau berkata: "Telah diterbitkan beberapa buku untuk membantah Syeikh al-Albānī; sebahagiannya berkaitan dengan hadith dan sebahagiannya berkaitan dengan fiqh. Kedua-duanya diiringi dengan pergaduhan yang melampau. Andai mereka membatasi ucapan mereka dalam perbincangan ilmiah sahaja, niscaya akan terlihat sifat objektif mereka."[277] Untuk membersihkan nama al-Albānī, beliau menulis sebuah buku bertajuk *al-Thamar al-Dānī fī al-Dhab ʻan al-Albānī.*

1.4.2. Biografi Maḥmūd Saʻīd Mamdūḥ

Nama lengkap beliau ialah Maḥmūd Saʻīd bin Muḥammad Mamdūḥ bin ʻAbd al-Ḥamīd bin Muḥammad bin Sulaymān al-Qāhirī al-Misrī. Beliau berpegang dengan teologi Ashʻarī

[277] Al-Ḥuwaynī, *Tanbīh al-Hājid,* 1: 40.

dalam akidah, madhhab Shāfi‘ī dalam fiqh, dan tarekat Shādhilī dalam tasawuf. Beliau dilahirkan pada tahun 1372 H/1953 M di distrik Ḥay Kubāri al-Qubbah di Kaherah, Mesir. Ayahnya seorang keturunan Turki ‘Uthmānī dan ibunya memiliki nasab yang bersambung hingga Husein bin ‘Ali bin Abi Ṭālib.

Semua pendidikan formal Mamdūḥ berada dalam jurusan sekular. Selepas memperolehi sijil ‘*Ālimiyyah* dalam bidang jurutera pertanian (*muhandis zirā‘ī*) dari Universiti al-Azhar, Mamdūḥ bekerja sebagai pensyarah di institusi berkenaan. Beliau ditawarkan ke jawatan dekan sebelum dipaksa meletak jawatan atas arahan pihak Keselamatan Dalam Negeri Mesir selepas dituduh bersubahat dengan Ḥizb al-Taḥrīr yang berusaha mengembalikan sistem khilāfah. Selepas dipenjara lapan bulan (sejak 20 Mei 1974 hingga 7 Januari 1975), Mamdūḥ memfokuskan perhatian kepada ilmu agama. Beliau menimba ilmu daripada ramai ulama Sufi seperti Aḥmad ‘Āshūr, Muḥammad Musṭafā (terkenal dengan sebutan Ḥāmid al-‘Ulā), Muḥammad Hāfiẓ al-Tījānī, Muḥammad Najīb al-Muṭī‘ī, ‘Abd Allāh al-Laḥajī, Ismā‘īl al-Zayn, Muḥammad ‘Awaḍ Manqash al-Zabīdī, Aḥmad Jābir dan lain-lain. Beliau mendaftar sebagai calon doktor di Universiti King Muhammad V di Rabat Maghribi dalam pengkhususan hadith. Pada tahun 1405 H/1985M beliau lulus dengan sebuah kajian disertasi bertajuk *Al-Ittijāhāt Al-Ḥadīthiyyah Fī Al-Qarn Al-Rābi' Al-‘Ashar* (Aliran-Aliran Hadith Pada Abad Ke 14 Hijrah) di bawah seliaan Fārūq Hamādah.

1.4.2.1. Ketokohan dalam Hadith

Mamdūḥ mengkaji ilmu hadith dalam kedua-dua aspeknya, iaitu *riwāyah* dan *dirāyah*. Dalam *riwāyah*, beliau menerima ijazah daripada tokoh-tokoh hadith dari Mesir, Mekah, Madinah, Maghrib, India, Yaman dan al-Jazair.[278] Tokoh paling berpengaruh bagi beliau dalam bidang ini ialah seorang tokoh Sufi bergelar *musnid al-'aṣr*, seorang ulama yang berasal dari Padang (Indonesia) dan menetap di Mekah, Abū al-Fayḍ Muḥammad Yāsīn al-Fādānī (m. 1410 H/1990 M).[279] Mengikut Mamdūḥ, hubungan beliau dengan tokoh ini sangat rapat dan mesra. Di bawah seliaan al-Fādānī, beliau mengkaji pelbagai cabang ilmu seperti nahwu, balaghah dan usul, termasuk membaca enam kitab hadith (*al-kutub al-sittah*) iaitu al-Bukhārī, Muslim, Abū Dāwūd, al-Tirmidhī, al-Nasā'ī dan Ibn Mājah.[280]

Selain mementingkan formaliti riwayat, Mamdūḥ turut mengambil berat aspek dirāyah dan kritik sanad. Beliau menimba ilmu ini daripada tokoh-tokoh ulama keluarga al-Ghumārī: 'Abd Allāh, 'Abd al-'Azīz, 'Abd al-Hay, Hasan dan Ibrahim, kesemuanya anak Muhammad bin Siddiq al-Ghumārī, sekaligus adik Ahmad al-Ghumārī yang dinilai Mamdūḥ satu-satunya tokoh hadith moden yang layak bergelar Ḥāfiẓ. Walaupun tidak berjumpa dengan Ahmad al-Ghumārī, Mamdūḥ menerima ilmu beliau menerusi guru-guru tersebut. Dengan bimbingan 'Abd al-'Azīz, beliau mengkaji kitab-kitab Musṭalāḥ dan

---

[278] Lihat senarai nama guru-guru beliau dalam al-Mar'ashlī, *Mu'jam al-Ma'ājim,* 1:113; al-Mar'ashlī, *Nathr al-Jawāhir*, 2156-2157.

[279] Lihat riwayat hidup beliau dalam al-Mar'ashlī, *ibid.*, h. 2147-2150; Mamdūḥ, *al-Ittijāhāt al-Ḥadīthiyyah,* 286-290.

[280] Al-Mar'ashlī, *ibid.*, 2155.

berlatih melakukan kritik sanad secara praktikal.[281] Beliau turut menerima jalan tasawuf daripada beliau. Mamdūḥ berkata: "Beliau mengijazahkan kepada saya Tarekat *al-Siddiqiyyah al-Darqāwiyyah al-Shādhiliyyah* dan memakaikan *khirqah* kepada saya. Beliau berpesan agar saya melazimi zikir, meninggalkan menuntut ilmu satu hari dalam seminggu untuk beribadah."[282]

Tokoh yang paling berpengaruh dalam membentuk pemikiran dan kepakaran Mamdūḥ dalam hadith ialah ʻAbd Allāh al-Ghumārī. Menurut Mamdūḥ, beliau "menemui pada diri tokoh ini sesuatu yang tidak ditemui pada orang lain."[283] Sebagaimana yang disebutkan sebelum ini, Abd Allah adalah tokoh hadith Sufi yang sangat berpengaruh. Hubungan antara Mamdūḥ dan Abd Allah terjalin mesra. ʻAbd Allah sering menyebut beliau sebagai "anak kami yang mulia (*al-fāḍil*)".[284] Beliau turut menulis buku bertajuk *Ḥusn al-Tafahhum wa al-Dark* atas permintaan Mamdūḥ.[285]

Daripada senarai buku hasil tulisannya, kita dapat melihat bahawa Mamdūḥ seorang penulis yang produktif. Tajuk-tajuk buku tersebut menyentuh pelbagai aspek yang berkait erat dengan ilmu hadith. Dalam bidang biografi (*tarjamah*) perawi dan tokoh hadith,

---

[281] Abd al-Azīz bin Muḥammad bin Ṣiddīq al-Ghumārī dilahirkan di Tanjah, Maghribi, pada tahun 1338 H/1920M. Beliau menimba ilmu hadith daripada abangnya, Aḥmad Al-Ghumārī dan ramai ulama al-Azhar seperti Abd al-Mu'ti al-Sharshimi, Abd al-Salām Ghunaym al-Dimyati dan lain-lain. Beliau wafat di negeri kelahirannya pada tahun 1417H/1996M. Lihat Mamdūḥ, *Al-Ittijāhāt al-Ḥadīthiyyah*, 192-195. Mamdūḥ menulis sebuah *thabt* yang menghimpun senarai guru dan sanad ʻAbd al-ʻAzīz al-Ghumārī bertajuk *Fath al-Azīz bi Asānīd al-Sayyid ʻAbd al-ʻAzīz* (Damsyik: Dar al-Basa'ir, 2005).

[282] Mamdūḥ, *Al-Ittijāhāt al-Ḥadīthiyyah*, 196.

[283] Al-Marʻashlī, *Nathr al-Jawāhir*, 2155.

[284] Lihat misalnya Abd Allah al-Ghumārī, *Sabil a-Tawfiq*, 3.

[285] Lihat al-Ghumārī, *Husn al-Tafahhum*, 7.

Mamdūḥ menulis *Iḥtifāl bi Ma'rifah al-Ruwāt al-Thiqāt alladhīna Laysū fī Tahdhīb al-Kamāl, Tazyīn al-Alfāẓ bi Tatmīm Dhuyūl Tadhkirah al-Ḥuffāẓ* dan *al-Qawl al-Mustawfī fi al-Intiṣār li Aṭiyyah al-'Awfī.* Beliau turut menulis biografi 'Abd Allah al-Ghumārī bertajuk *al-Kawkab al-Sārī fi Manāqib Sayyidī 'Abd Allah bin al-Ṣiddīq al-Ghumārī.* Juga sebuah buku berkenaan biografi 'Abd al-Fattāḥ Abu Ghuddah yang bertajuk *al-Shadhā al-Fayyāḥ bi Akhbār Sayyidī 'Abd al-Fattāḥ*. Matlamat penulisan buku ini ialah untuk membantah tokoh Salafī Bakr Abū Zayd yang menuduh Abu Ghuddah memanipulasi teks (*taḥrīf nuṣūṣ*) agar selari dengan madhhab dan alirannya.[286] Beberapa buku ditujukan untuk menghimpun sanad guru-guru beliau seperti *Irtishāf al-Raḥīq Min Asānīd 'Abd Allah bin al-Ṣiddīq* yang menghimpun sanad 'Abd Allah al-Ghumārī, *I'lām Ahl al-Rusūkh bi Asānīd al-Shuyūkh* yang menghimpun sanad Ismā'īl al-Anṣārī. Dua buku ditulis untuk menghimpun sanad al-Fādānī iaitu *I'lām al-Qāṣī wa al-Dānī bi Ba'ḍ mā 'Alā min Asānīd al-Fādānī* dan *Tashnīf al-Asmā' bi Shuyūkh al-Ijāzah wa al-Samā'.*

Dalam bidang takhrij dan kritik hadith Mamdūḥ menulis *Is'āf al-Muliḥḥin bi Tartīb Ahādīth Ihyā' 'Ulūm al-Dīn, Bishārah al-Mu'min bi Taṣḥiḥ Ḥadīth Ittaqū Firāsah al-Mu'min, Raf' al-Manārah li Takhrīj Aḥādīth al-Tawassul wa al-Ziyārah, al-Mas'ā al-Rajīḥ bi Tatmīm al-Naqd al-Ṣaḥīḥ* dan *Mubāḥathah al-Sāirin bi Ḥadīth Allahumma Innī As'aluka bi Ḥaq al-Sā'ilīn*. Beberapa buku berkaitan denan isu-isu penting dalam mustalah

[286] Lihat Mamdūḥ, *Al-Ittijāhāt al-Ḥadīthiyyah,* 221. Untuk tuduhan Bakr Abu Zayd, lihat Bakr bin 'Abd Allāh Abu Zayd, *al-Rudūd* (Riyad: Dār al-'Asimah, 1414H), 161-162.

hadith seperti *Ḥuṣūl al-Ma'mūl bi Tafṣīl Aḥwāl al-Rāwī al-Majhūl*, *al-Ta'rīf bi Jawāz al-'Amal bi al-Ḥadīth al-Ḍa'īf,* dan *Naẓarāt fi Arā' al-Shaykh 'Abd al-Rahman al-Mu'allimī al-Yamanī.* Beliau turut aktif melakukan *tahqiq* (pemurnian manuskrip beserta komen ilmiah) bagi kitab-kitab hadith klasik seperti *al-Naqd al-Ṣaḥīḥ lima 'Turida 'Alayhi Min Aḥādīth al-Maṣābīḥ* karya Ṣalāḥ al-Dīn al-'Alā'ī (m. 761 H/1359 M) dan *al-Tarjīḥ li Ḥadīth Ṣalāh a-Tasbīḥ* karya Ibn Nāṣir al-Dīn al-Dimashqī (m. 842 H/1438 M). Selain itu, buku-buku beliau turut menyentuh topik-topik hukum dan akidah seperti *Sharḥ al-Ṣudūr bi Aḥkām al-Qubūr* dan *Mubtada'āt fi al-Asmā' wa al-Ṣifāt.*[287]

Salah satu pendirian kontroversi Mamdūḥ, bahkan di kalangan Sufi sendiri, ialah kecenderungan beliau kepada Syiah.[288] Beliau menyatakan bahawa Syiah Zaydiyyah adalah "madhhab yang ṣaḥīḥ nisbahnya kepada Ahlulbait". Menurut beliau, pandangan ini selari dengan sikap ulama-ulama besar aliran Sufi seperti al-Kawtharī dan keluarga al-Ghumārī.[289] Kecenderungan beliau kepada Syiah turut ketara dalam *Ghayat al-Tafdil wa Tark al-Qat' fi al-Tafdil.* Dalam buku ini, beliau membahas semula pandangan mapan dalam kalangan ahli Sunnah yang menempatkan kedudukan 'Ali bin Abī Ṭālib selepas Abu Bakar, 'Umar dan 'Usman.[290] Kecenderungan ini meninggalkan kesan dalam halatuju

---

[287] Al-Mar'ashli, *Nathr al-Jawāhir,* 2155-2156.
[288] Lihat ulasan Muḥammad Ziyād al-Tuklah berkenaan kecenderungan Mamdūḥ kepada Syiah dalam "*Abḥāth 'An Kitāb al-Ittijāhāt al-Ḥadīthiyyah fi al-Qarn al-Rabi' 'Ashar*," Laman *Multaqā Ahl al-Ḥadīth*, kemaskini 10 Disember 2013, http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=227375.
[289] Mamdūḥ, *Al-Ittijāhāt al-Ḥadīthiyyah,* 609-610.
[290] Buku ini diterbitkan pada tahun 2005 oleh Dār al-Imām al-Tirmidhī di Kaherah. Kandungan buku ini segera mencetuskan perdebatan di kalangan aliran Sufi sendiri. Lihat perdebatan itu dalam "*Jawāb al-Shaykh Maḥmūd Sa'īd Mamdūḥ 'ala Mas'alah Tafḍīl al-Ṣaḥābah,*" laman sesawang *Muntadā al-Aṣlayn*, dicapai 3 Februari 2017, http://www.aslein.net/showthread.php?t=3352.

projek penerbitan Yayasan Iqrā’ yang berada di bawah seliaan beliau. Dalam kata pengantar projek *Takhrīj Majma‘ al-Zawā’id,* Ṣāliḥ bin ‘Abd Allāh Kāmil dan Maḥmūd Sa‘īd Mamdūḥ (kedua-duanya pengetua projek tersebut) menegaskan pendirian inklusif Yayasan yang tidak mengamalkan “politik sekat dan pinggirkan (*ḥaṣr wa al-iqṣā’*).” Mereka sebaliknya mengiktiraf dan membenarkan merujuk kepada aliran-aliran selain Ahli Sunnah wa al-Jamaah seperti Syiah Zaydiah, Imāmiah dan Ibāḍiah.[291]

1.4.2.2. Mamdūḥ dan Aliran Salafi

Mamdūḥ mewarisi daripada keluarga al-Ghumārī pandangan negatif terhadap aliran Salafi dan tokoh-tokohnya.[292] Beliau selalu mengkritik al-Albānī dengan kata-kata negatif seperti “belajar hadith sendiri”, “mendapat sokongan material yang kuat daripada gerakan Wahhābī”, “sangat kasar”, “mudah menuduh pihak yang tidak sependapat sebagai ahli bid‘ah” dan lain-lain.[293] Dalam kritik hadith, Mamdūḥ berusaha meruntuhkan ketokohan ahli hadith Salafi ini dengan menunjukkan kesalahan kritik hadith beliau. Selepas mengkaji semula bahagian ibadat (*qism al-‘ibādāt*) daripada kitab-kitab al-Albānī yang membahagi Sunan menjadi sahih dan ḍa‘īf, Mamdūḥ merumuskan bahawa 85 % hadith yang beliau

---

[291] Lihat Maḥmūd Sa‘īd Mamdūḥ *et.al*, *Takhrīj Aḥādīth Majma’ al-Zawā’id wa Manba’ al-Fawā’id* (Kaherah: Muassasah al-Iqra’, 2010) 1:9 dan 23.
[292] Lihat pandangan beliau berkenaan Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb dan dakwah beliau dalam Mamdūḥ, *Kashf al-Sutūr,* 43-54.
[293] Mamdūḥ, *al-Ittijāhāt al-Ḥadīthiyyah,* 232-241 dan 257.

lemahkan sebenarnya adalah sahih ataupun hasan.[294] Selain itu, beliau turut mendedahkan pelbagai kontradiksi (*tanāquḍāt*) dan ralat (*tarāju'āt*) al-Albānī dalam penetapan status hadith.[295] Beberapa buku bahkan dihasilkan untuk membantah secara khas kritik hadith al-Albānī seperti *Wuṣūl al-Tahānī bi Ithbāt Sunniah al-Subḥaḥ wa al-Radd 'alā al-Albānī*[296] dan *Tanbīh al-Muslim ilā Ta'addī al-Albānī 'alā Ṣaḥīḥ Muslim*.[297] Buku beliau yang terbesar, bagaimanapun, ialah *al-Ta'rīf bi Awhām man Qassama al-Sunan ilā Ṣaḥīḥ wa Ḍa'īf* yang dikhaskan untuk mendiskusikan hadith-hadith hukum dalam kitab-kitab Sunan yang dilemahkan oleh al-Albānī.

Sentimen negatif ini menjadikan Mamdūḥ seorang tokoh yang kontroversi. Di sisi aliran Sufi, beliau adalah seorang tokoh hadith bergelar *al-muḥaqqiq al-'allāmah* sepertimana pujian Sālim bin 'Abd Allāh al-Shāṭirī, Habib 'Umar bin al-Hāfiẓ, Hasan al-Saqqāf dan lain-lain. Yūsuf Hashim al-Rifā'ī, seorang tokoh aliran Tradisional di Dubai, menyebut Mamdūḥ "antara tokoh besar ahli hadith dan ulama Ahlu Sunnah wal Jamaah semasa; seorang penulis buku-buku yang terpercaya dan muktamad".[298] Sejarahwan Yūsuf

---

[294] Mamdūḥ, *al-Ta'rif*, 1:19.
[295] Lihat *Ibid.*, 1:25-27. Usaha merosak imej al-Albānī dengan cara seperti ini turut dilakukan tokoh-tokoh Sufi yang lain seperti Hasan al-Saqqāf dalam *Tanāquḍāt al-Albānī al-Wāḍiḥāt* (T.tp.: t.p., 2007).
[296] Buku ini ditulis untuk mensahihkan hadith-hadith tentang biji tasbih yang dilemahkan oleh al-Albānī. Bantahan ke atas buku ini ditulis oleh murid al-Albānī di Jordan 'Ali bin Hasan al-Ḥalabī, *Iḥkām al-Mabānī fi Naqd Wuṣūl al-Tahānī* (Riyad: Maktabah al-Ma'ārif, 1991).
[297] Kritik ke atas kandungan buku ini ditulis oleh tokoh-tokoh Salafi seperti 'Abd al-Razzāq bin Khalīfah al-Shāyijī, Ṭāriq 'Iwaḍ Alllah dan 'Ali al-Ḥalabī. Lihat Abu 'Ubaydah Mashhūr Hasan Āl Salmān. *Kutub Haddhar Minhā al-Ulamā'* (Riyad: Dār al-Ṣayma'ī, 1995), 1:292-293.
[298] lihat pengantar buku Maḥmūd Sa'īd Mamdūḥ, *Ghāyat al-Tabjīl wa Tark al-Qaṭ' fi al-Tafḍīl: Risālah fi al-Mufāḍalah bayna al-Ṣaḥābah* (Tt.: Dār al-Imām al-Tirmidhi, 2005), 25. Lihat juga kata-kata pujian yang diucapkan oleh Hasan bin 'Ali al-Saqqāf, *Majmū' Rasā'il al-Saqqāf* (Beirut: Dār al-Imām al-Rawwās, 2007), 1:289.

al-Mar‘ashli menyebutnya sebagai "tokoh *‘ālim muḥaqqiq* yang sangat berwibawa dan tenang."[299] Pada masa yang sama, tokoh-tokoh aliran Salafi memandang Mamdūḥ sebagai pembela kesesatan dan ahli bid‘ah yang jahil ilmu hadith.[300] Mashhūr Āl Salmān memasukkan buku beliau dalam senarai buku-buku yang wajib dijauhi.[301]

Pada tahun 2005, Mamdūḥ dalam sorotan berkaitan *al-juz' al-mafqūd* (bahagian yang hilang) daripada manuskrip Muṣannaf ‘Abd al-Razzāq. Kes ini bermula apabila ‘Īsā bin ‘Abd Allāh al-Ḥimyarī, dekan jabatan Syariah dan Hukum di Universiti Imām Mālik Dubai, mendakwa menemui manuskrip tersebut. Penemuan ini sangat penting di dunia akademik kerana kitab Muṣannaf yang diterbitkan oleh Ḥabīb al-Rahmān al-A'ẓamī pada tahun 1390 H/1970 M kekurangan bahagian pertama kitab ini. Selain itu, bahagian yang hilang ini dipercaya mengandungi hadith *Nūr Muḥammad* yang masyhur di kalangan Sufi.[302] Apabila al-Ḥimyarī menerbitkan manuskrip tersebut, Maḥmūd menulis kata pengantar yang menyokong penemuan ini.[303] Beberapa masa kemudian para pengkaji

---

[299] Al-Mar‘ashli, *Mu'jam al-Ma‘ajim*, 3:219.

[300] Tokoh Salafi pertama yang menyifatkan beliau seperti itu ialah Muhammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Adāb al-Zafāf fi al-Sunnah al-Muṭahharah* (Amman: al-Maktabah al-Islamiyyah, 1409H), 54.

[301] Lihat Mashhūr, *Kutub Haddhar Minhā al-Ulamā'*, 1:292.

[302] Beberapa tokoh Muta'akhirīn menetapkan hadith ini terdapat dalam Muṣannaf ‘Abd al-Razzāq. Mereka ialah al-Qastallani (m.923H/1517M), Ibn Hajar al-Ḥaytamī (m.974H/1566M) dan Ismā‘īl al-‘Ajlūnī (m .1162 H/1748 M). Lihat Shihāb al-Dīn Aḥmad bin Muḥammad Al-Qasṭallānī, *al-Mawāhib al-Ladunniyah bi al-Minaḥ al-Muḥammadiyyah* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 2004), 1:71, Shihāb al-Dīn Ahmad bin Hajar al-Ḥaytamī, *Ashraf al-Wasā'il ila Fahm al-Shamā'il* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998), 37, Ismā‘īl bin Muḥammad al-‘Ajlūnī, *Kashf al-Khafā wa Muzīl al-Albās ‘an ma Shtahara min al-Aḥādith fi Alsinat al-Nās* (T.tp.: Maktabah al-‘Ilm al-Hadīth, t.t.), 1:303. Bagaimanapun, ahli hadith Sufi dan Salafi moden sepakat menghukum palsu hadith ini. Mereka antaranya ialah ‘Abd Allah al-Hararī, *al-Risālah fi Buṭlān Awwaliyyah al-Nūr al-Muḥammadī.* (Beirut: Dār al-Mashāri‘ al-Islāmiyyah, 2001), ‘Abd Allah bin Ṣiddīq al-Ghumārī, "Murshid al-Hā'ir fi Bayān Waḍ‘ Ḥadīth Jābir," dicetak dalam *al-Rasā'il al-Ghumāriyyah* (Beirut: Dār al-Jinān, 1991), dan Muḥammad Aḥmad ‘Abd al-Qādir al-Shinqīṭī dalam *Tanbīh al-Ḥudhāq ‘alā Buṭlān ma Shā‘a bayna al-Anām min Hadīth al-Nūr al-Mansūb li Muṣannaf ‘Abd al-Razzāq* (Riyad: Maktabah Dār al-Yaqīn, 1402H).

[303] Lihat pengantar Mamdūḥ yang dicetak bersama Abd al-Razzāq al-Ṣan‘ānī, *al-Juz' al- Mafqūd min al-Bāb al-Awwal min al-Muṣannaf* (Lahor: Muassasah al-Sharaf, 2005), 3-4.

hadith semasa sepakat membuktikan bahawa manuskrip tersebut adalah palsu.[304] Mamdūḥ mengaku silap dan menarik semula sokongan beliau.[305] Insiden ini sedikit sebanyak telah merosak kredibiliti Mamdūḥ di mata ahli hadith semasa.

1.4.3. Biografi Ḥamzah al-Malyabārī

Ḥamzah bin ʻAbd Allāh bin Aḥmad al-Malyabārī dilahirkan sebagai yatim di Kerala, selatan India, pada tahun 1952. Beliau memulai pengajian asas beliau secara formal di sekolah agama di negerinya. Pada tahun 1973, beliau menyelesaikan pengajian tinggi di Sekolah tinggi Agama *al-Bāqiyāt al-Ṣālihāt* di Wilore. Nama beliau termasuk dalam senarai 10 calon penerima biasiswa ke Mesir menerusi program kesefahaman antara Kementerian Pendidikan Tinggi India dan Universiti al-Azhar. Selepas menunggu biasiswa yang tidak kunjung tiba, pada tahun 1977 beliau memutuskan untuk berlayar ke Mesir atas biaya sendiri. Beliau mendaftar sebagai mahasiswa pengkhususan ilmu hadith di Fakulti Usuluddin Universiti al-Azhar. Dalam tempoh empat tahun, beliau berjaya menyelesaikan pengajiannya dengan disertasi yang mengkaji dan mentakhrīj 300 hadith daripada Musnad Aḥmad bin Ḥanbal. Mengikut pengakuan beliau sendiri, kajian tersebut tidak memiliki

---

[304] Perkara ini ditetapkan oleh ramai pengkaji seperti Ahmad Ma'bad 'Abdul Karīm, al-Ṭarīfī, Abdullah al-Sa'ad, termasuk para pengkaji daripada Syria: 'Umar bin Muwaffaq al-Nasyūqātī dan Adīb al-Kamadānī. Artikel-artikel bantahan para pengkaji tersebut dihimpun oleh Muḥammad Ziyād ʻUmar al-Tuklah, ed., *Majmūʻ fi Kashf Ḥaqīqah al-Juz' al-Mafqūd (al-Mazʻūm) min Muṣannaf ʻAbd al-Razzāq* (Riyad: Dar al-Muhaddith, 1428 H).
[305] Sebagaimana yang beliau nyatakan di akhir *al-Ittijāhāt al-Ḥadīthiyyah ,* 727-730.

nilai ilmiah yang memuaskan. Beliau selalu mentaklid kritik hadith Aḥmad Shākir kerana belum menguasai ilmu hadith dengan sebenar-benarnya.[306]

Pada tahun 1982, Ḥamzah al-Malyabārī menyambung pengajian Pasca Siswazah di Universiti Um al-Qurā di Mekah. Selama enam tahun beliau menghabiskan masa untuk mengkaji, menganalisis dan berdiskusi dalam suasana ilmiah yang kondusif. Kematangan intelektual beliau utamanya dibentuk oleh buku-buku ‘Abd al-Rahman al-Mu‘allimī, Ibn Rajab al-Ḥanbalī dan Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī. Tidak kurang pula kesan yang ditinggalkan oleh penyelia tesis beliau, Aḥmad Nūr Sayf. Topik penelitian beliau ialah tahqiq dan takhrij sebahagian daripada kitab *Ghāyah al-Maqṣad fi Zawā’id al-Musnad*. Selepas menyelesaikan pengajiannya pada tahun 1987, al-Malyabārī bertugas sebagai pensyarah di Universiti Um al-Qurā. Pada hari ini, beliau adalah seorang profesor dalam ilmu hadith yang berpengalaman 24 tahun lebih mengajar di pelbagai universiti di Timur Tengah, menerbitkan 11 buku dan 5 artikel ilmiah, menghadiri seminar dan membentang kertas kerja di pelbagai negara, dan menjadi penilai ilmiah bagi artikel-artikel ilmiah dalam pelbagai jurnal.[307]

---

306 Bioghrafi ini diambil daripada temubual Laman Multaqā Ahl al-Ḥadīth bersama al-Malyabārī, “*Liqā’ al-Multaqā bi Faḍīlah al-Shaykh Ḥamzah al-Malyabari*,” dicapai 24 November 2013, http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?p=17177#post17177.

307 Lihat ‘Abd al-Salām Ahmad Abū Samḥah, “*al-Sīrah al-Dhātiyyah Dr. Ḥamzah al-Malyabārī*,” laman sesawang *Multaqā Ahl al-Ḥadīth*, dicapai 3 Februari 2017, http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=331578.

1.4.3.1. Ketokohan dalam Hadith

Agenda ilmu al-Malyabārī terfokus kepada usaha untuk menghidupkan semula metode kritik ahli hadith Mutaqaddimīn dan menjelaskan kekeliruan metodologi yang terdapat dalam kajian-kajian hadith Muta'akhirīn dan semasa. Beliau telah melihat jurang metodologi antara kritik hadith Mutaqaddimīn dan Muta'akhirīn selama penelitian beliau dalam menyiapkan tesis. Walaupun begitu, beliau tidak menerbitkan buah pemikiran sebelum menguji dan mengkajinya dengan teliti.

Pada tahun 1995, al-Malyabārī menerbitkan buku pertama beliau yang bertajuk *Naẓarāt al-Jadīdah fi 'Ulūm al-Ḥadīth* (Sorotan Baharu dalam Ilmu Hadith). Asal buku ini ialah sebuah kertas kerja bertajuk *Ulūm al-Ḥadīth fi 'Asr al-Imam al-Bukhārī* yang dibentang dalam seminar antarabangsa pada 23 dan 24 Oktober 1993 di Samarqand. Dalam buku ini, beliau membezakan dengan jelas antara kalangan Mutaqaddimīn dan Muta'akhirīn serta perbezaan metodologi yang berlaku di antara kedua-duanya. Pada tahun yang sama, beliau menerbitkan buku kedua bertajuk *al-Muwāzanah Bayna al-Mutaqaddimīn wa al-Muta'akhirīn fī Taṣḥīḥ al-Āḥādith wa Ta'līlihā* (Perbandingan antara kalangan Mutaqaddimīn dan Muta'akhirīn dalam mensahihkan dan melemahkan hadith). Buku ini secara praktikal menunjukkan perbezaan metodologi yang berlaku dalam kritik hadith ulama hadith Muta'akhirīn dan semasa dalam menganalisis dan menilai hadith-hadith tertentu. Selepas itu beliau terus menerbitkan buku-bukunya berkenaan aspek-aspek yang berkaitan dengan kritik hadith seperti *al-Ḥadīth al-Ma'lūl: Qawā'id wa Ḍawābiṭ*

(1996), *Taṣḥīḥ al-Ḥadīth 'Ind Ibn al-Ṣalāḥ* (1997)*, 'Abqariyyah al-Imām Muslim fī Tartīb Āḥādith Musnadih al-Ṣaḥīḥ: Dirāsah Taḥlīliyyah* (1997), *Kayfa Nadrus 'Ilm Takhrij al-Ḥadīth* (1998), *Ulūm al-Ḥadīth fi Ḍa'u Taṭbīqāt al-Muḥaddithin al-Nuqqād* (2003), dan *Sualat Ḥadīthiyyah* (2005).

Buku-buku al-Malyabārī selalu mendapat sambutan yang menggalakkan daripada kalangan pengkaji hadith semasa. Mereka melihat buku-buku tersebut mengandungi buah pemikiran yang dapat menjernihkan pelbagai aspek yang samar dalam ilmu hadith. Seorang pakar hadith Salafi di Mesir, 'Amr 'Abd al-Laṭīf (m. 1429 H/2008 M) menasihatkan para pelajar hadith "untuk membaca buku-buku Syeikh Ḥamzah al-Malyabārī."[308] Sebahagian kalangan bahkan mengatakan bahawa al-Malyabārī adalah "pembaharu ilmu hadith (*mujaddid 'ilm al-musṭalaḥ*)".[309] Seorang ilmuan hadith di Iraq iaitu 'Abd al-Qādir al-Muhammadī berkata: "Secara ringkasnya, buku-buku beliau mencerminkan kesedaran baharu terutama berkenaan dengan sifat *salafiyyah al-ḥadīth* (mengembalikan ilmu hadith kepada manhaj salaf). Buku-buku tersebut selari dengan gerakan para ulama yang hendak membebaskan kalangan semasa daripada ikatan taqlid

---

[308] "*Ḥiwar Ma'a al-Shaykh Muhammad 'Amr bin 'Abd al-Laṭīf,* laman sesawang *Islamway*, dicapai 3 Februari 2017, http://ar.islamway.net/article/2758/%D8%AD%D9%88%D8%A7%D8%B1-%D9%85%D8%B9-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%8A%D8%AE-%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF-%D8%B9%D9%85%D8%B1%D9%88-%D8%A8%D9%86-%D8%B9%D8%A8%D8%AF%D8%A7%D9%84%D9%84%D8%B7%D9%8A%D9%81.

[309] Al-Malyabārī, *Su'ālāt Ḥadīthiyyah,* 132.**

yang kering serta mengembalikan ilmu hadith kepada *manhaj* periwayatan dan pendalilan Salaf."[310]

1.4.3.2. Al-Malyabārī dan Aliran Salafi

Sejauh pengamatan penulis, kajian-kajian al-Malyabārī tidak menyentuh isu-isu sensitif yang diperdebatkan oleh kalangan Salafi dan Sufi. Semua perbahasan dan penelitian beliau berkaitan teori-teori musṭalaḥ yang menjadi asas metode kritik hadith ulama terdahulu dan semasa. Meskipun begitu, sesetengah kalangan berusaha mengkaitkan perbahasan-perbahasan tersebut dengan perbincangan akidah dan aliran untuk mencemar imej beliau. Kebanyakan tuduhan itu berasal daripada tokoh-tokoh Salafi sendiri, sebuah aliran yang al-Malyabārī merasa dirinya sebahagian daripada mereka.

Kritikan paling keras terhadap al-Malyabārī dan pemikirannya terkandung dalam bantahan Rabī' bin Hādī al-Madkhalī. Kedua-dua tokoh ini telah terlibat dalam polemik sejak tahun 1986 ketika al-Malyabārī masih berstatus pelajar di Universiti Um al-Qurā dan al-Madkhalī sebagai ketua program siswazah di Universiti Islam Madinah. Konflik bermula apabila al-Malyabārī mengirimkan kajian tujuh muka surat untuk menegur beberapa kesalahan ilmiah Rabī' al-Madkhalī dalam kitabnya *Baina al-Imāmayn: Muslim*

[310] "*Su'āl 'an Kutub al-Shaykh al-Duktur Ḥamzah al-Malyabārī,*" laman sesawang *Multaqā Ahl al-Ḥadīth,* dicapai 3 Februari 2017, http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=101795.

wa al-Dāraquṭnī.[311] Teguran ini dijawab dua bulan kemudian dalam sebuah bantahan setebal 81 muka surat yang dipenuhi makian dan tuduhan.[312] Al-Madkhalī bahkan meragukan akidah al-Malyabārī serta mengirim surat secara sulit kepada pihak universiti untuk memecat beliau. Bagaimanapun, surat tersebut tidak mendapat sambutan sepertimana yang dikehendaki.[313] Setelah peristiwa tersebut, tokoh ini terus melakukan serangan kepada al-Malyabārī dalam beberapa buku antaranya *Manhaj Muslim fi Ṣaḥīḥih wa Rad al-Shubuhāt Ḥawlah* dan *al-Tankīl limā fī Tawḍīh al-Malyabārī min al-Abāṭīl.* Untuk membantah kedua-dua buku tersebut, al-Malyabārī menulis *Mā Hakadhā Tūradu Yā Sa'd al-Ibil: Ḥiwār 'Ilmī Ma'a al-Duktūr Rabī' Ḥawl Manhaj al-Muḥaddithīn al-Nuqqād al-Qudamā fi Naqd al-Ḥadīth.*

Tokoh lain yang sangat keras kepada al-Malyabārī adalah seorang tokoh Salafi dari Madinah: 'Ali Riḍā bin 'Abd Allah. Selepas al-Malyabārī menerbitkan buku-bukunya yang mendedahkan perbezaan antara metode kritik Mutaqaddimīn dan Muta'akhirīn, 'Ali Riḍā menulis pelbagai artikel di dunia maya untuk menjelaskan bahaya pemikiran ini. Seperti al-Madkhalī, beliau menuduh al-Malyabārī mencipta akidah baharu dan membantu musuh-musuh Sunnah dan Salafi. 'Ali Riḍā berkata:

> Hakikatnya, Doktor (al-Malyabārī) telah meletakkan dirinya sebagai pembantu orientalis dan lain-lain, juga membantu kalangan *madhahabiyīn*

---

[311] Kitab ini asalnya ialah tesis al-Madkhalī semasa menuntut di Universiti Malik 'Abd al-'Azīz cawangan Mekah, lalu diterbitkan oleh Maktabah al-Rushd di Riyad.
[312] Ḥamzah 'Abd Allāh al-Malyabārī, *Mā Hakadhā Tūradu Yā Sa'd al-Ibil: Ḥiwār 'Ilmī Ma'a al-Duktūr Rabī' Ḥawl Manhaj al-Muhaddithīn al-Nuqqād al-Qudamā fi Naqd al-Ḥadīth* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2004), 8.
[313] Lihat surat tersebut dalam *ibid*., 35.

> (pentaklid madhhab) yang selalu menolak hadith dengan andaian-andaian. Al-Malyabārī tidak lebih daripada mereka sedikitpun. Bahkan beliau hendak meruntuhkan Sunnah dan madhhab Salafi dengan cara-cara terselubung yang bermatlamat untuk menghalang beramal dengan hadith dan kembali kepada kekacauan para fanatik madhhab.[314]

Beliau selanjutnya mempopularkan gelaran *al-Malyabārīyyah* untuk merujuk kepada idea-idea reformasi al-Malyabārī, dan gelaran bagi para pengikut aliran ini sebagai *al-Malyabārīyyīn*. Usaha beliau dalam mengkritik dan membantah idea-idea al-Malyabārī pernah mendapat perhatian dan pujian daripada al-Albānī.[315]

Perbincangan seperti ini telah mengalihkan wacana ilmiah yang objektif kepada aktiviti tuduh menuduh yang tidak sihat. Setahu penulis, al-Malyabārī tidak pernah membalas tuduhan tersebut dengan tuduhan. Sebaliknya, beliau menggalakkan para pelajar untuk menimba ilmu daripada semua ulama selagimana menjauhi sikap taksub.[316] Untuk menepis keraguan berkenaan dengan akidahnya, al-Malyabārī untuk menegaskan bahawa akidah beliau adalah akidah Salaf tanpa perubahan, penambahan ataupun pengurangan. Beliau membenci bid‘ah dan semua perkara yang menyalahi Salaf. Beliau berkata: “Di India, orang menuduhku Wahhābī. Di luar India, orang menuduhku Sufi. Hairannya, tuduhan ini disebarkan oleh pihak-pihak yang tidak mengenali diriku dan tidak pernah duduk bersamaku, dan akupun tidak mengenalinya. Segala puji bagi Allah. Sejauh

---

[314] ‘Ali Riḍā ‘Abd Allah, *Taqdīm Kitāb Mujāzafāt al-Duktūr Ḥamzah al-Malyabārī,* dalam laman sesawang *Shabakah Shabāb al-Sunnah*, dicapai 3 Februrari 2017, http://www.al-sunna.net/articles/file.php?id=2862.
[315] Lihat ‘Ali Riḍā bin ‘Abd Allah, *Majmū‘ah al-Rasā’il al-Ḥadīthiyyah* (Britain: al-Bukhary Islamic Center, 2004), 1:196.
[316] Lihat al-Malyabārī, *Su’ālāt,* 84.

pengetahuanku, tuduhan itu tidak pernah terbit daripada orang yang benar-benar mengenaliku."[317]

1.5. Kesimpulan

Sebagai sebuah ilmu, kritik hadith telah melalui sejarah yang sangat panjang. Bermula daripada metode kaji selidik yang sederhana, ilmu ini berkembang menjadi sebuah metode penyelidikan riwayat yang sangat kompleks dan teliti. Selepas mencapai masa-masa keemasan pada abad ke-3 H/9 M, ilmu kritik hadith terus mengalami kemunduran hingga mencapai tahap jumud selepas abad ke-9 H/15 M. Selari dengan sifat ijtihadi ilmu hadith, perselisihan pendapat dalam menilai status perawi dan riwayat sangat sering berlaku. Seorang tokoh menilai sahih sebuah hadith yang dilemahkan tokoh lain atau sebaliknya. Khilaf dalam kritik hadith ini semakin kerap berlaku apabila sentimen madhhab dan aliran mempengaruhi kajian kritik hadith. Polemik yang berlaku antara al-Taḥāwī dan al-Bayhaqī, juga al-Subkī dan Ibn 'Abd al-Hādī, adalah sebahagian daripada cerminan khilaf kritik hadith yang berlatar belakang kecenderungan subjektif.

Dalam konteks semasa, ketika ilmu hadith baru sahaja mengalami kebangkitan semula selepas tujuh abad masa kejumudan, fenomena khilaf kritik makin jelas terlihat.

---

[317] Multaqā ahl al-Ḥadīth, *Liqā' al-Multaqā bi Faḍīlah al-Shaykh Ḥamzah al-Malyabārī.*

Tokoh-tokoh aliran Sufi dan Salafi sangat sering berbeza pandangan dalam menilai kesahihan hadith-hadith tertentu. Kedua-dua aliran memiliki sejarah polemik yang cukup panjang dan berkaitan dengan isu-isu yang sangat luas. Wacana kritik hadith moden turut melahirkan aliran ketiga yang berusaha melakukan pembaharuan dan menghidupkan semula metode kritik ahli hadith fasa riwayah. Bagaimana ketiga-tiga aliran melakukan kritik hadith, dan sejauhmana persamaan dan perbezaan metodologi di antara ketiga-tiganya, akan menjadi topik diskusi penulis pada bab-bab selanjutnya.

BAB DUA: METODE KRITIK TOKOH TIGA ALIRAN

2.1. Pengenalan

Selepas menetapkan kepelbagaian metodologi dan aliran dalam kritik hadith semasa, dalam bab ini penulis akan mendeskripsikan metode kritik hadith aliran Sufi, Salafi dan Iḥyā’ Manhaj al-Mutaqaddimīn. Tumpuan kajian ditujukan kepada metode kritik seorang tokoh daripada tiap-tiap aliran, iaitu Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī daripada aliran Salafi, Maḥmūd Sa‘īd Mamdūḥ daripada aliran Sufi, dan Ḥamzah al-Malyabārī daripada aliran Iḥyā’ Manhaj al-Mutaqaddimīn. Topik diskusi akan difokuskan kepada empat konsep yang menjadi asas kesahihan hadith, iaitu kaedah penetapan status perawi, kaedah penilaian status kesambungan sanad, kaedah analisis *‘illah* dan kaedah menaiktaraf hadith lemah. Bab ini akan ditutup dengan sebuah kesimpulan yang merumuskan poin-poin penting dalam perbincangan.

2.2. Metode Kritik Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī

Selari dengan semangat tajdid dan pemurnian ajaran agama yang menjadi agenda terpenting aliran Salafi, al-Ḥuwaynī sangat mementingkan aspek kesahihan hadith. Beliau

tegas menetapkan bahawa hanya hadith sahih atau Hasan sahaja yang layak diamalkan. Hadith palsu dan *ḍa'īf*, selepas dikenalpasti, tidak boleh diamalkan dalam semua aspek keagamaan termasuk dalam *faḍāil al-a'māl* (motivasi beramal). Beliau berkata:

> Pandangan yang tepat dalam perkara ini, sekaligus menjadi pegangan saya dalam beragama, ialah tidak boleh berhujah dalam apapun perkara agama melainkan dengan hadith sahih atau Hasan. Di sisi kami, tiada perbezaan antara hukum syarak yang berkaitan dengan halal dan haram ataupun galakan beramal. Ini adalah madhhab ulama-ulama besar seperti Ibn Ma'īn, al-Bukhārī, Muslim, Abū Ḥātim, Abū Zur'ah, Ibn Khuzaimah, Ibn Ḥibbān, Abū Zakariyyā al-Nīsābūrī dan lain-lain yang terlalu ramai untuk disebutkan.[318]

Al-Ḥuwaynī turut menolak ucapan 'Ali Juma'ah, Mufti Mesir sekaligus murid al-Ghumārī yang beraliran Sufi, apabila mengatakan bahawa tiada yang melarang beramal dengan hadith *ḍa'īf* selain al-Albānī yang menyalahi semua ulama terdahulu seperti al-Shāfi'ī dan lain-lain yang bersepakat berhujah dengan hadith *ḍa'īf*. Al-Ḥuwaynī berkata: "Beliau telah berdusta dalam semua ini."[319]

Hadith sahih di sisi al-Ḥuwaynī selari dengan konsep yang ditetapkan dalam kitab-kitab *Muṣṭalaḥ*, iaitu hadith yang bersambung sanad dengan rangkaian para perawi yang

---

[318] Al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl*, 4:470.
[319] *Ibid*. al-Ḥuwaynī menyebutkan bahawa beliau telah menulis sebuah buku yang membantah pandangan-pandangan 'Ali Jumaah dan Muhammad Sayyid al-Ṭanṭāwī bertajuk *Qat' al-Abḥar Min al-Muftī wa Shaykh al-Azhar* (belum diterbitkan). Polemik antara al-Ḥuwaynī dan 'Ali Juma'ah mencapai kemuncaknya pada tahun 2011 apabila 'Ali Juma'ah memfail saman ke atas Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī yang telah mengaibkan beliau dalam sebuah rancangan televisi. Penyokong kedua-dua pihak lalu menganjurkan demonstrasi untuk menunjukkan sokongan. Krisis ini bagaimanapun berakhir dengan kesediaan 'Ali Juma'ah membatalkan saman tersebut selepas pengantaraan Parti al-Nūr. Untuk liputan tentang kes ini, lihat "*Azmah Juma'ah wa al-Ḥuwaynī... Ilā Ayna Yantahī*?", laman sesawang *Islam Online*, dicapai 5 Februari 2017, http://islamonline.net/1759, "*Muftī Miṣr Yu'lin Inhā' Khuṣūmatih Ma'a al-Shaykh al-Ḥuwaynī*," laman Islammemo.cc, dicapai 5 Februari 2017, http://islammemo.cc/akhbar/arab/2011/12/23/140460.html.

‘*adl* dan *ḍābiṭ*, dan sunyi daripada *shādh* ataupun *‘illah*. Kekurangan salah satu daripada syarat-syarat ini menghalang penetapan sahih bagi sesebuah hadith. Justeru, apabila Nūr al-Dīn al-Haythamī (m. 807`H/1404 M) menilai sebuah hadith yang diriwayatkan Sālim bin Abī al-Ja‘d daripada Thawbān: “para perawinya adalah para perawi sahih”, al-Ḥuwaynī mengingatkan bahawa ucapan ini tidak bermakna sanad berkenaan sahih. Itu kerana ucapan ini hanya meliputi dua syarat daripada lima syarat sahih. Meskipun para perawinya ‘*adl* dan *ḍābiṭ*, sanad ini tetap lemah kerana terputus antara Sālim dan Thawbān.[320] Jika kelima-lima syarat ini terpenuhi akan tetapi darjat *ḍābṭ* salah seorang perawinya tidak mencapai darjat *thiqah*, misalnya *ṣadūq* atau *ḥasan al-ḥadīth,* al-Ḥuwaynī menilai Hasan hadith berkenaan. Antara perawi yang selalu dinilai Hasan hadith-hadithnya ialah Muhammad bin Ishāq, Muhammad bin ‘Amr, dan Baḥz bin Ḥakīm.[321] Selain istilah sahih dan Hasan, al-Ḥuwaynī turut menggunakan beberapa istilah lain yang menunjukkan status penerimaan (*qabūl*) iaitu *jayyid*, *ṣāliḥ* dan *lā ba’sa bih*.[322]

Konsep sahih di sisi al-Ḥuwaynī melampaui penampilan luaran sanad (*ẓāhir sanad*). Sebaliknya, beliau selalu mengambil berat aspek *‘illah* sekaligus mengkritik metode kritik cetek yang diamalkan sesetengah ahli hadith seperti al-Ḥākim (m. 405 H/1012 M), al-Haythamī (m. 807 H/1404 M), dan al-‘Aynī (m. 855 H/1451 M).[323] Beliau turut

---

[320] Lihat al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl,* 3:148, 4: 571.
[321] Lihat misalnya al-Ḥuwaynī, *Ghawth al-Makdūd*, 1:46, 156 dan 253.
[322] Lihat misalnya *ibid.*, 1:229, 2:21 dan 3: 44.
[323] Lihat misalnya al-Ḥuwaynī, *Badhl al-Iḥsān,* 1:261, al-Wakīl. *Nathl al-Nibāl*, 1:144. Al-Ḥākim adalah Abū ‘Abdillah Muhammad bin ‘Abdillah bin Bayya‘ al-Nīsābūrī penulis kitab *al-Mustadrak ‘ala al-Ṣaḥīḥayn*. Al-Haythamī adalah Nūr

mengingatkan bahawa sanad yang mengandungi rangkaian perawi *thiqah* tidak mesti sahih terutama jika kandungan matannya meragukan. Justeru, beliau sering melakukan pemisahan antara hukum ke atas sanad dan hukum ke atas matan. Beliau berkata berkenaan sesebuah hadith: "Sanadnya lemah dan ia adalah hadith sahih,"[324] atau "sanad ini lemah dan ia adalah hadith Hasan".[325] Bukan setakat itu sahaja, al-Ḥuwaynī turut melakukan pemisahan hokum antara lafaz-lafaz yang terkandung dalam hadith. Berkenaan hadith: "Siapa yang menyembunyikan ilmu yang bermanfaat kepada manusia berkaitan dengan perkara agama, maka Allah akan mengekang mulutnya dengan kekangan api neraka pada hari kiamat", beliau menilai hadith ini sahih melainkan kalimat: *yang bermanfaat kepada manusia berkaitan dengan perkara agama*.[326]

Al-Ḥuwaynī tidak menerima sebarang penetapan status hadith yang menyalahi kerangka metodologi ahli hadith. Beliau berkata: "Kalangan yang berakal sepakat bahawa perbincangan dalam setiap ilmu mesti merujuk kepada tokoh-tokoh yang pakar dalam ilmu tersebut. Tiada yang dibenarkan untuk berbicara tentang kesahihan ataupun kelemahan hadith melainkan ahli hadith sahaja."[327] Justeru, beliau tegas menolak kaedah penentuan status hadith menerusi *kashf* (penyingkapan ghaib) yang diamalkan oleh sesetengah

---

al-Dīn Abū al-Ḥasan ʻAli bin Abī Bakar bin Sulaymān al-Qāhirī, penulis kitab *Majma' al-Zawā'id*. Dan al-ʻAynī adalah Badr al-Dīn Abū Muhammad Maḥmūd bin Ahmad bin Mūsā al-Ḥanafī, penulis kitab *'Umdat al-Qārī fi Sharḥ al-Bukhārī*.

[324] Lihat Mamdūḥ, *Badhl al-Iḥsān*, 1:342, 376.

[325] Untuk beberapa contoh, lihat al-Ḥuwaynī, *Badhl al-Iḥsān,* 1:304, 321, al-Ḥuwaynī, *Ghawth al-Makdūd,* 1:131 dan 142.

[326] Lihat al-Ḥuwaynī, *al-Fatāwā al-Ḥadīthiyyah,* 1:74.

[327] *Ibid.,* 2: 126.

kalangan Sufi. Beliau mengkritik keras sikap al-Ismā‘īl ‘Ajlūnī (m. 1162 H/1749 M) yang menukil kaedah ini daripada Ibn ‘Arabī (m. 638 H/1240 M) lalu mendiamkannya. Al-Ḥuwaynī berkata: "Al-‘Ajlūnī telah melakukan kesilapan besar apabila menukil ucapan batil ini namun tidak membantahnya. Tidakkah mendiamkan ucapan ini sama sahaja dengan meruntuhkan kitab beliau sendiri yang terbina di atas kaedah-kaedah ahli hadith?"[328] al-Ḥuwaynī turut menolak kaedah mensahihkan hadith dengan sokongan mimpi dan realiti (*wāqi'*) sebagaimana yang sering dilakukan oleh Ahmad al-Ghumārī (m. 1380 H/1960 M). Al-Ḥuwaynī berkata: "Apa fungsi ilmu hadith kalau begitu?!"[329]

Al-Ḥuwaynī sangat prihatin dengan fenomena tasāhul sesetengah ahli hadith Mutaqaddimīn yang bermudah dalam mensahihkan hadith, dan sesetengah kalangan Muta'akhirīn yang bermudah dalam menaiktaraf hadith lemah.[330] Menurut al-Ḥuwaynī, kritik *Mutasāhil* ini apabila bercampur dengan madhhab mengharuskan hadith lemah dalam *faḍā'il* akan membawa masuk hadith-hadith *munkar* dan palsu ke dalam agama. Beliau berkata:

> Sikap longgar (*tasāmuḥ*) ini membawa banyak kemudaratan, terutama apabila berkaitan dengan *faḍā'il 'amal*. Madhhab popular di sisi Muta'akhirīn ialah keharusan beramal dengan hadith lemah dalam *faḍā'il*

---

[328] Al-Ḥuwaynī, *al-Nāfilah*, 11. al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl*, 4:78, 490. Ismā‘īl bin Muhammad al-‘Ajlūnī adalah ahli hadith dari Damsyiq dan penulis kitab *Kasyf al-Khafā wa Muzīl al-Ilbās 'Ammā sythara min al-Aḥādīth 'ala Alsinat al-Nās*.

[329] Al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl*, 3:533, 4:108. Lihat kajian tentang aplikasi kaedah ini di sisi al-Ghumārī dalam Fadwā Bankirān, *Manhaj al-Naqd al-Ḥadīthi wa Taṭbīqātuh 'inda al-A'immah: Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī wa 'Abd al-Ra'ūf al-Munāwī wa Aḥmad bin al-Ṣiddīq al-Ghumārī.* Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 2011), 251-254.

[330] Penggunaan istilah "Muta'akhirīn" dan "mutaqaddimin" oleh al-Ḥuwaynī merujuk kepada kalangan yang terikat dengan masa tertentu. Beliau memang tidak menyebutkan sempadan masa yang memisahkan antara kedua-dua kalangan ini, akan tetapi dengan mengamati nama-nama yang beliau sebutkan, penulis memastikan bahawa para ulama abad 6 H/12 M hingga 10 H/16 M termasuk dalam kalangan Muta'akhirīn.

> *‘amal*, berbeza dengan pandangan yang lebih kuat di sisi kami iaitu dilarang beramal dengan hadith lemah sama sekali. Apabila seorang ahli hadith bermudah lalu menghukum sebuah hadith *bāṭil*, *munkar* ataupun *wāhī* dengan *ḍa‘īf* sahaja, maka para penceramah akan segera menggunakannya kerana kaedah tadi. Bukti apapun yang engkau berikan untuk menunjukkan keparahan cacat hadith tersebut tidak akan diterima dengan alasan ‘*al-ḥāfiẓ* fulan menilainya lemah sahaja’. Sungguh ramai orang yang terjerumus dalam menggunakan hadith-hadith *bāṭil* dan *wāhī* kerana sikap bermudah al-Hāfiz al-‘Irāqi dalam kritik hadith-hadith *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*.[331]

2.2.1. Penentuan Status Perawi

Status perawi adalah syarat pertama dan utama dalam konsep sahih Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī. Status tersebut dikenalpasti selepas merujuk dan mengkaji ucapan tokoh-tokoh *al-jarḥ wa al-ta‘dīl*. Oleh kerana tokoh-tokoh yang menilai perawi sering berbeza pendapat, al-Ḥuwaynī dengan teliti membezakan kalangan *Mutasāhil* (longgar), *Mutashaddid* (ketat) dan *Mu‘tadil* (sederhana). Pandangan *Mutasāhil* dan *Mutashaddid* tidak diamalkan jika bertentangan dengan kalangan *Mu‘tadil*.

Menurut beliau, tokoh-tokoh hadith yang termasuk dalam kalangan *Mutasāhil* ialah al-Tirmidhī (m. 279 H/892 M), Ibn Ḥibbān (m. 354 H/965 M), Ibn Sa‘d (m. 168 H/785 H), Ahmad al-‘Ijlī (m. 261 H/875 M), Abū al-Fatḥ al-Azdī (m. 374 H/984 M), Ibn Shāhīn (m. 385 H/995 M), al-Haythamī (m. 807 H/1404 M) dan al-Būṣīrī (m. 840 H/1436 M). Beliau

[331] *Ibid.,* 3:461.

turut menilai Yaḥyā bin Ma'īn (m. 233 H/848 M) dan Ibn Ḥajar (m. 852 H/1448 M) *Mutasāhil* apabila menilai para perawi kalangan tābi'īn. Tokoh-tokoh hadith yang termasuk dalam kalangan *Mutashaddid* ialah Yaḥyā al-Qaṭṭān (m. 198 H/813 M), Abū Ḥātim al-Rāzī (m. 327 H/938 M) dan al-Jawzajānī (m. 259 H/873 M). Adapun ahli hadith *Mu'tadil* antaranya ialah Abū Zur'ah (m. 264 H/878 M) dan al-Bukhārī (m. 256 H/870 H).[332]

Penetapan status perawi mesti dilakukan selepas menghimpun semua ucapan ulama tentang dirinya. Apabila berlaku perbezaan pendapat, kaedah jamak dan tarjih diamalkan dengan mengamati bilangan dan bentuk ucapan para ulama yang terlibat. Tarjih pihak yang lebih ramai dapat dilihat dalam perbincangan al-Ḥuwaynī tentang status Bukayr bin 'Āmir al-Bajalī, 'Abd Allāh bin 'Umar al-'Umarī, 'Umar bin Muhammad, Sa'īd bin Abī Hilāl dan al-Ḥakam bin al-Fuḍayl.[333] Apabila kedua-dua pihak yang melemahkan dan menilainya *thiqah* sama kuat, maka jalan tengah diambil dengan menetapkan status Hasan bagi perawi berkenaan. Perkara itu beliau lakukan kepada beberapa perawi seperti Muhammad bin 'Amr bin 'Alqamah dan 'Abd al-Rahman bin Abī al-Zinnād.[334] Ketetapan *jarḥ* selalu diutamakan ke atas *ta*'*dīl* apabila bentuk *jarḥ* tersebut spesifik dan *mufassar* (menjelaskan sebab).[335] Ketetapan *jarḥ* yang *mubham* (tidak menjelaskan sebab) tidak

[332] Lihat al-Ḥuwaynī, *Ghawth al-Makdūd*, 1: 96, 97, 115, 148, 3: 284, al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl*, 1:360, 2:341, 600, 3:260, 4:55, 215.
[333] Lihat al-Ḥuwaynī , *Gawth al-Makdūd,*1:77, 80 dan 88, 2:121, 174 dan 138.
[334] *Ibid.*, 1:36 dan 85.
[335] Apabila Ahmad Shākir menguatkan status Ibrahim bin Abi Yaḥyā yang telah dilemahkan oleh kebanyakan ahli hadith, al-Ḥuwaynī berkata: "Pandangan ini tidak selari dengan prinsip ahli hadith, padahal Syeikh (Ahmad Shākir) termasuk

dapat melemahkan perawi yang telah dinilai *thiqah* oleh ahli hadith yang lain.[336] Rumusan kaedah jamak dan tarjih ini dirumuskan oleh al-Ḥuwaynī sebagai berikut:

> Ini adalah kaedah yang sangat penting berkenaan para perawi yang diperselisihkan. Kita mesti mengamati penilaian *jarḥ* dan *ta'dīl* ke atas dirinya. Jika sama kuat, maka hadith beliau dinilai Hasan dalam sokongan (*shawāhid*). Jika pihak ta'dīl lebih kuat, dan *jarḥ* tidak menyebutkan sebab (*ghayr mufassar*), maka perawi ini lebih dekat kepada penilaian kuat. Jika pihak jarḥ lebih kuat, maka perawi tersebut dilemahkan.[337]

Menurut al-Ḥuwaynī, kecenderungan madhhab dan aliran seseorang perawi tidak boleh dijadikan sebab untuk melemahkan riwayatnya.[338] Justeru beliau tidak menyokong sikap subjektif Abū Isḥāq al-Jawzajānī (m. 259 H/873 M) yang terlalu sering melemahkan perawi Syiah atas dasar fanatik madhhab.[339] Justeru, beliau tidak ragu-ragu menerima para perawi yang menganut ajaran bidaah jika terbukti *thiqah* dalam riwayat seperti 'Awf bin Abī Jamīlah (Muktazilah), 'Abd al-Rahman bin Sāliḥ al-Azdī (Syiah), Thawr bin Yazīd (Qadariyah) dan Jaafar bin Sulayman al-Ḍabbī (Syiah).[340] Sebaliknya, beliau tegas

---

tokoh terkemuka dalam bidang ini. Aku tidak tahu apa yang menyebabkan beliau menyimpang daripada jalan ini. Telah maklum bahawa *jarh* mesti didahulukan terutama apabila *mufassar*. Tuduhan dusta adalah salah satu faktor utama yang menyebabkan status *matrūk*. Ibrahim ini dituduh dusta oleh Yaḥyā bin al-Qattan dan Ibn Ma'in." Lihat al-Wakīl. *Nathl al-Nibāl*, 1:126.

[336] Kaedah ini beliau tegaskan apabila menolak *jarh* al-Dāraquṭni ke atas Mu'ādh bin 'Abd Allāh. Lihat al-Ḥuwaynī , *Gawth al-Makdūd*, 3:189.

[337] Al-Wakīl. *Nathl al-Nibāl*, 3:71.

[338] *Ibid*., 1:448, 1:498, 2:631.

[339] Abū Isḥāq Ibrāhīm bin Ya'qūb al-Jawzajānī seorang ahli hadith dari Syam. Al-Ḥuwaynī mensifatkan beliau: "Seorang Nāṣibī dan menyimpang daripada Amirul Mu'minīn 'Ali bin Abī Ṭālib. Apabila berbincang tentang perawi thiqah, beliau tidak meninggalkan (celaan sedikitpun). Beliau menyebut mereka: sesat, memiliki madhhab yang buruk, tercela, terpesong daripada jalan kebenaran." Lihat al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl,* 4:411.

[340] Lihat *ibid.,*1:331 dan 356, 2:291 dan 631.

melemahkan para perawi yang tegar membela Sunnah apabila hafalan mereka terbukti lemah seperti Nu‘aym bin Ḥammād dan Ibn Baṭṭah.[341]

2.2.1.1. *Tawthīq Ḍimnī*

Tawthīq Ḍimnī adalah penetapan status *thiqah* bagi perawi yang dibina di atas ucapan-ucapan berbentuk umum seperti "si fulan hanya meriwayatkan daripada *thiqah* sahaja", "semua guru si fulan adalah *thiqah*" dan yang seumpama dengannya. Meskipun kaedah ini pernah diaplikasi oleh sesetengah ahli hadith, al-Ḥuwaynī tidak menerimanya sebagai kaedah yang sah dalam menetapkan status perawi.[342] Hal ini demikian kerana riwayat seorang tokoh bukan sebuah penetapan *thiqah* dan sifat umum kaedah ini selalu menyalahi realiti. Beliau berkata: "Yang benar ialah ucapan seorang *ḥāfiẓ*: *si fulan tidak meriwayatkan melainkan daripada thiqah* adalah ucapan yang selalu mengandungi kecacatan. Berapa ramai imam yang dikatakan sedemikian namun kita dapati guru-gurunya lemah bahkan sangat lemah?!"[343]

Oleh yang demikian, al-Ḥuwaynī berpandangan bahawa *Tawthīq Ḍimnī* tidak dapat mengangkat taraf perawi *Majhūl* dan perawi *Ḍa'īf*. Justeru, beliau tetap melemahkan ramai perawi lemah walaupun pernah diriwayatkan oleh tokoh-tokoh yang dikatakan hanya

[341] *Ibid*., 3:437 dan 4:37.
[342] Lihat *ibid.*, 1: 151, 4:297 dan 569.
[343] Lihat *ibid*., 1:62, 63, 151, 265, 2:23, 182, 233, 461, 606, 3:391, 395 dan 422.

meriwayatkan daripada *thiqah* sahaja. Beliau menilai lemah Nāfi‘ bin Khālid al-Ṭāḥī meskipun pernah diriwayatkan oleh Abū Zur‘ah, Ismā‘īl bin Yazīd yang pernah diriwayatkan oleh Ahmad bin Ḥanbal, Ziyād bin ‘Amr bin Hind yang diriwayatkan oleh Manṣūr bin al-Mu‘tamir, dan Muhammad al-‘Arzamī yang diriwayatkan oleh Shu‘bah. Tokoh-tokoh ini (iaitu Abū Zur‘ah, Ahmad, Manṣūr dan Shu‘bah) adalah imam-imam yang dikatakan hanya meriwayatkan daripada perawi *thiqah* sahaja.[344]

Salah satu bentuk *Tawthīq Ḍimnī* adalah *Tawthīq bi al-Riwayah.* Kaedah ini menetapkan bahawa apabila seorang pakar menilai sahih sebuah hadith, maka secara tidak langsung beliau menilai *thiqah* semua perawi yang terkandung dalam sanad hadith tersebut. Sekali lagi, al-Ḥuwaynī tidak mengiktiraf kaedah ini sekaligus mengkritik tokoh-tokoh Muta’akhirīn yang mengamalkan kaedah ini untuk menguatkan status perawi. Salah seorangnya ialah Ibn al-Qaṭṭān (m. 628 H/1230 M) yang menilai *thiqah* Zaynab binti Ka‘b bin ‘Ujrah hanya kerana Imam al-Tirmidhī (m. 279 H) pernah mensahihkan hadith yang beliau riwayatkan. Begitu juga Ibn Ḥajar (m. 852 H/1448 M) yang menggunakan tasḥīḥ al-Tirmidhī untuk menguatkan Maymūn Abū ‘Abd Allah al-Kindī.[345] Al-Huwanī melemahkan pandangan kedua-dua tokoh hadith ini dan berkata: “*Taṣḥīḥ* seorang imam

---

[344] Lihat *ibid.*, 1:265, 2:23, 3:248 dan 422.
[345] Ibn Hajar Al-Asqalānī, *Al-Qawl al-Musaddad fi al-Dhab ‘an al-Musnad li al-Imam Ahmad* (Kaherah: Maktabah Ibn Taymiyyah, 1401H), 17.

untuk hadith tertentu tidak bermakna bahawa semua perawi dalam sanadnya *thiqah* di sisinya."[346]

Meski begitu, al-Ḥuwaynī mengakui bahawa para perawi yang terkandung dalam Sahih al-Bukhārī dan Muslim adalah *thiqah*. Ini adalah penerimaan beliau bagi kaedah *Tawthīq Ḍimnī* walaupun dalam cakupan yang terhad. Walaupun begitu, beliau menegaskan bahawa istilah *sharṭ* dan *rijāl* al-Bukhārī dan Muslim hanya sah diberikan kepada setiap perawi yang dijadikan hujah sahaja. Adapun perawi yang disebutkan secara berhimpun (*maqrūn*) dengan perawi lain, atau diriwayatkan hanya sebagai sokongan (*mutāba*'*ah* atau *shāhid*), atau disebutkan secara *mu'allaq*, maka perawi-perawi ini bukan *Rijāl al-Bukhārī* ataupun *Rijāl Muslim*. Beliau turut mengingatkan bahawa kedua-dua imam terkadang meriwayatkan daripada perawi lemah dengan kaedah *Intiqā',* iaitu menyeleksi hadith-hadith sahih yang mereka riwayatkan dengan objektif tertentu. Kedua-duanya mensahihkan hadith yang pilihan tersebut dan tidak mensahihkan hadith-hadith yang mereka tinggalkan. Justeru, jika kita menjumpai perawi tersebut meriwayatkan hadith yang tidak terkandung Ṣaḥīḥayn, kita tidak boleh mensahihkannya atas dasar perawinya adalah *rijāl* kedua-dua kitab tersebut.[347]

---

[346] Al-Ḥuwaynī, *Ghawth al-Makdūd*, 3:78, al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl*, 3:417 dan 4:598.

[347] Lihat al-Ḥuwaynī, *Badhl al-Iḥsān*, 1:130, al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl*, 1:119. Mengabaikan konsep ini adalah salah satu punca kesilapan al-Ḥākim (m.405 H/1012 M) dalam *al-Mustadrak.* Justeru al-Ḥuwaynī mengatakan bahawa tokoh ini "memiliki pemahaman dan aplikasi yang pelik." Lihat Abu 'Amr Aḥmad bin 'Aṭiyyah al-Wakīl, *Mustadrak Abī Isḥāq al-Ḥuwaynī 'ala Abī 'Abd Allāh al-Ḥākim al-Nisābūrī* (Kaherah: Dār Ibn 'Abbās, 2012), 11.

Meskipun menolak konsep *Tawthīq Ḍimnī*, al-Ḥuwaynī bersetuju bahawa kaedah ini memberi nilai tambah bagi status perawi. Apabila disokong oleh *Tawthīq* kalangan *Mutasāhil*, *Tawthīq Ḍimnī* mengangkat status perawi lemah kepada darjat Hasan. Perkara ini beliau sebutkan apabila berbincang tentang status Ḥakīm bin Ḥakīm bin ʻAbbād bin Ḥunayf. Perawi ini dinilai Ibn al-Qaṭṭān (m. 628 H/1230 M) "tidak dikenal statusnya (*lā yuʻrafu ḥāluh*)" namun Ibn Ḥibbān (m. 354 H/965 M) dan al-ʻIjlī (m. 261 H/875 M) sepakat menilainya *thiqah*. Al-Ḥuwaynī berkata: "Kami tidak setuju dengan beliau (Ibn al-Qaṭṭān). Al-Tirmidhī dan Ibn Khuzaymah pernah mensahihkan hadithnya. Jika dihimpunkan dengan *Tawthīq* al-ʻIjlī dan Ibn Ḥibbān, darjat beliau terangkat." Beliau seterusnya merumuskan bahawa status Ḥakīm bin Ḥakīm "*ḥasan al-ḥadīth, inshā Allah*."[348]

2.2.1.2. Perawi *Majhūl*

Mengikut al-Khaṭīb al-Baghdādī (m. 463 H/1071 M), "*Majhūl* di sisi ahli hadith ialah seseorang yang tidak masyhur sebagai pelajar hadith, tidak dikenal oleh para ulama, dan seseorang yang tidak diketahui hadithnya melainkan daripada satu sanad sahaja."[349] Beliau turut menjelaskan bahawa *jahālah* (kesamaran status) terangkat apabila perawi berkenaan diriwayatkan oleh dua orang tokoh masyhur meskipun tidak mengangkat beliau kepada

---

[348] Al-Ḥuwaynī, *Ghawth al-Makdūd,*1:150, al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl*, 1:498.
[349] Abū Bakr Ahmad bin Thābit al-Khaṭīb al-Baghdādī, *al-Kifāyah fi ʻIlm al-Riwāyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 1988), 88.

darjat *thiqah*. Perawi berkenaan hanya terangkat daripada status *Majhūl al-ʻAyn* (tidak dikenali identitinya) kepada *Majhūl al-Ḥāl* (tidak diketahui statusnya). Menurut al-Khaṭīb dan jumhur ahli hadith, riwayat *Majhūl al-Ḥāl* atau *Mastūr* tidak mencapai darjat sahih.[350]

Konsep *Majhūl* yang diamalkan al-Ḥuwaynī sangat dekat dengan definisi al-Khaṭīb. Kajian penulis terhadap kitab *Nathl al-Nibāl,* sebuah kitab yang khas menghimpun para perawi yang diperkatakan oleh al-Ḥuwaynī, mendapati 384 perawi *Majhūl* yang terbahagi menjadi dua: *Majhūl al-ʻAyn* dan *Majhūl al-Ḥāl*. Status *Majhūl al-ʻAyn* ditetapkan ke atas setiap perawi yang tidak diketahui identitinya terlebih lagi status ʻ*adālah* (kesalehan peribadi) dan *ḍabṭ* (kekuatan hafalan) beliau. Kesamaran identiti tersebut berlaku akibat ketiadaan atau sedikit maklumat berkenaan perawi berkenaan. Termasuk dalam perkara ini ialah para perawi yang tidak memiliki murid melainkan satu orang sahaja (*Wuḥdān*).[351] Perawi *Wuḥdān,* menurut al-Ḥuwaynī, termasuk kategori *Majhūl*. Tanpa sokongan *taʻdīl* dari pakar hadith yang muktamad, riwayat perawi seperti ini dinilai lemah sebagaimana ketetapan beliau ke atas Ismāʻīl bin ʻUbayd, Abū al-Muʻtamir bin ʻAmr,[352] dan lain-lain.

Sebagaimana ketetapan ahli hadith, al-Ḥuwaynī menyatakan bahawa riwayat dua orang tokoh masyhur mengangkat status perawi daripada *Majhūl al-ʻAyn* kepada *Majhūl*

---

[350] Lihat *ibid.*, Ibn al-Ṣalāḥ. *ʻUlūm al-Hadīth,* 113.
[351] Al-Ḥuwaynī, *Ghawth al-Makdūd*, 1:198.
[352] Tiada yang meriwayatkan daripada Ismāʻīl bin ʻUbayd selain Ibn Khaytham. Meskipun Ibn Ḥibbān menilainya *thiqah*, al-Ḥuwaynī tetap berkata: "Sanad ini lemah." Lihat al-Ḥuwaynī, *ibid.*, 2:153. Adapun Abū al-Muʻtamir bin ʻAmr, maka tiada yang meriwayatkan daripadanya selain Ibn Abī Dhi'b. Justeru, al-Ḥuwaynī mengatakan bahawa "hadith beliau lemah". Lihat *ibid.*, 2:204.

al-Ḥāl.[353] Para perawi tersebut antaranya ialah *Majhūl al-Ḥāl* dalam kritik hadith al-Ḥuwaynī antaranya adalah ʻAbbād bin Ziyād, ʻAbd al-Rahmān bin Maysarah, Muhammad bin Ziyād al-Burjumī, dan Mughirah bin Barzah.[354] Apabila meneliti praktik beliau, penulis turut mendapati bahawa beliau mengangkat perawi *Majhūl al-ʻAyn* kepada *Majhūl al-Ḥāl* dengan hanya riwayat satu orang perawi namun disokong oleh *Tawthīq* seorang imam yang muktamad. Perkara ini beliau tegaskan apabila berbincang tentang status seorang perawi bernama Saʻīd bin Salamah al-Makhzūmī.[355]

Dalam kritik hadith al-Ḥuwaynī, seorang perawi yang tidak dijumpai penilaian ahli hadith tentang dirinya termasuk dalam kategori *Majhūl al-Ḥāl*. Begitu juga setiap perawi yang disebutkan namanya namun didiamkan oleh Ibn Abī Ḥātim (m. 327 H/938 M) dalam kitab *al-Jarḥ wa al-Taʻdīl,* atau al-Bukhārī (m. 256 H/870 M) dalam *al-Tārīkh al-Kabīr*. Al-Ḥuwaynī menilai lemah para perawi seperti ini sekaligus mengkritik Ahmad Shākir yang selalu menilai *thiqah* mereka.[356] Al-Ḥuwaynī menjelaskan bahawa hadith-hadith yang diriwayatkan para perawi seperti ini boleh diterima hanya jika dijumpai *Mutābaʻah* yang menyokongnya. Jika tidak, maka wajib bertawaquf padanya.[357]

Al-Ḥuwaynī menjelaskan bahawa penetapan status *thiqah* yang berasal daripada kalangan *Mutasāhil* tidak menafikan status *Majhūl* perawi. Menurut beliau, Ibn Ḥibbān

---

[353] Al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl,* 2:234.
[354] Lihat al-Ḥuwaynī, *Ghawth al-Makdūd,* 1:142, al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl*, 2:306 dan 3:198.
[355] Lihat *ibid*, 2:78.
[356] Lihat al-Wakīl, *ibid*., 2:107 dan 3:435.
[357] *Ibid*., 2:283.

termasuk dalam kalangan *Mutasāhil* kerana tidak memandang *jahālah* (kesamaran status) sebagai satu kecacatan.[358] Tokoh salafi ini menegaskan bahawa menerima *Tawthīq* Ibn Ḥibbān secara mutlak adalah cerminan sikap bermudah dalam kritik hadith.[359] Walaupun begitu, beliau menjelaskan bahawa *Tawthīq* Ibn Hibban yang didasari oleh kajian memang memiliki kekuatan tertentu. Beliau berkata:

> Jika Ibn Ḥibbān menyatakan dengan jelas bahawa seseorang perawi itu *thiqah*, maka ini menunjukkan beliau mengkaji semua riwayatnya lalu merumuskan bahawa perawi tersebut *Mustaqīm al-Ḥadīth*. Berbeza jika beliau hanya menyebut nama perawi itu dalam kitab al-Thiqat tanpa menjelaskan statusnya. Ini menunjukkan, apalagi jika perawi itu hanya memiliki sedikit riwayat, bahawa beliau tidak memiliki maklumat banyak perihal perawi tersebut. Beliau menyebutkan nama perawi tersebut mengikut kaedah yang beliau tetapkan dalam *al-Thiqat*: '*adl* ialah seseorang yang tidak diketahui *jarḥ* pada dirinya.[360]

Selain itu, al-Ḥuwaynī selalu menerima *Tawthīq* Ibn Ḥibbān yang berkaitan dengan perawi yang berada dalam *Ṭabaqah* guru-guru Muslim dan al-Nasā'ī. Apabila menerima *Tawthīq* Ibn Ḥībbān kepada seorang perawi bernama Yaḥyā bin Bishr al-Balkhī, beliau berkata: "*Tawthīq* Ibn Ḥibbān bagi *Ṭabaqah* ini setaraf dengan *Tawthīq* para ulama yang lain

[358] Al-Ḥuwaynī, *Badhl al-Iḥsān,* 1:152-155.
[359] Ibid., 1:152, al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl,* 1:280, 277, 592, 4:136 dan 562. Al-Ḥuwaynī mengecam tokoh hadith aliran Sufi Zāhid al-Kawtharī (m.1371 H/1952 M) yang menerima dan menolak *Tawthīq* Ibn Ḥibbān secara subjektif. Al-Ḥuwaynī berkata: "Ini adalah sikap mempermainkan ilmu yang mulia ini. Engkau melihatnya mengambilkira *Tawthīq* Ibn Ḥibbān apabila terdapat kepentingan bagi dirinya seperti dalam hadith ini dan hadith lain berkenaan tawasul. Beliau mengabaikannya apabila bertentangan dengan hawa nafsunya seperti hadith *Aw'āl* dan lain-lain." al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl,* 1:388.
[360] *Ibid.,* 4:594.

sebagaimana yang telah ditetapkan oleh Syeikh *al-‘Allāmah Dhahabī al-‘Aṣr* al-Mu‘allimī al-Yamanī.”[361]

Kita dapat merumuskan bahawa *Tawthīq* Ibn Ḥibbān di sisi al-Ḥuwaynī tidak menguatkan perawi lemah ataupun mengangkat perawi *Majhūl*.[362] Walaupun begitu, *Tawthīq* tersebut diterima dalam menafikan sifat *matrūk*, selanjutnya melayakkan hadith perawi berkenaan diterima sebagai *mutāba*‘*ah* ataupun *shāhid*. Perkara ini ditegaskan oleh al-Ḥuwaynī apabila membincangkan status Salām bin Shurahbīl, Masrūq bin Aws, al-Qāsim bin ‘Āṣim, dan al-Marqa’ bin al-Ṣayfī.[363] Selain itu, jika disokong oleh pakar hadith kalangan *Mutashaddid* ataupun *Mu‘tadil*, *Tawthīq* Ibn Ḥibbān turut diambilkira sebagai factor penguat. Namun, jika sokongan tersebut berasal daripada tokoh-tokoh *Mutasāhil* juga, maka penulis melihat kontradiksi dalam pandangan al-Ḥuwaynī. Beliau terkadang menerima gabungan *Tawthīq* tokoh-tokoh *Mutasāhil* dalam menguatkan status perawi *Majhūl* sepertimana yang ditunjukkan dalam diskusi beliau tentang status Ḥujayyah bin ‘Adī dan Yūsuf bin Abī Burdah.[364] Pada masa yang lain, beliau mengabaikan gabungan

---

[361] Lihat al-Ḥuwaynī, *Ghawth al-Makdūd,* 3:105, al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl,* 3:522 dan 4:55.
[362] Penulis merumuskan kesimpulan ini selepas mengamati pandangan al-Ḥuwaynī berkenaan perawi-perawi yang dinilai lemah atau *Majhūl* oleh ahli hadith namun dinilai thiqah oleh Ibn Ḥibbān seperti Hāni’ bin Nuwayrah, ‘Abd al-‘Aziz bin Qays, ‘Umar bin Ju’thum, Yazīd bin ‘Uṭārid, Ismā‘īl bin ‘Ubayd, Ja’far bin Yaḥyā bin Thawbān, al-Ḥārith bin Makhlad dan Amr bin Ḥabshī. Lihat al-Ḥuwaynī, *Ghawth al-Makdūd,* 1:107, 2:153, 3:137 dan 157, al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl,* 2:75, 4:49 dan 54.
[363] Lihat al-Ḥuwaynī, *ibid*., 2:151, 3:95, 176 dan 299.
[364] Lihat *Ibid*., 2:21, al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl*, 3:594.

tersebut sebagaimana yang berlaku apabila membincangkan status Rabī‘ah bin Nājid dan ‘Āṣim bin Shumaykh.[365]

2.2.1.3. Perawi *Mukhtaliṭ*

Perawi *thiqah* tidak selamanya *thiqah*. Hafalan beliau terkadang mengalami penurunan kualiti akibat pertambahan usia, musibah yang menimpa, jatuh sakit dan lain-lain. Perubahan hafalan kerana sebab-sebab tersebut dalam ilmu hadith dikenal sebagai *ikhtilāṭ*. Perawi yang mengalaminya disebut *mukhtaliṭ*. Shams al-Dīn al-Sakhāwī (m. 902 H/1497 M) berkata: "Hakikat (*ikhtilāṭ*) ialah kerosakan akal dan kekacauan ucapan dan perbuatan kerana nyanyuk, musibah, kehilangan dan penyakit; seperti kematian anak dan kecurian harta sepertimana (yang berlaku pada) al-Mas‘ūdī, atau kehilangan buku sepertimana Ibn Lahī‘ah, atau terbakar buku sepertimana Ibn al-Mulaqqin."[366]

Dalam berinteraksi dengan riwayat *mukhtaliṭ*, ahli hadith mengamalkan metode yang sangat selektif. Mereka hanya menerima hadith-hadith yang diriwayatkan sebelum *ikhtilāṭ* sahaja. Adapun hadith-hadith yang diriwayatkan selepas *ikhtilāṭ* atau tidak diketahui sama ada sebelum ataupun selepas *ikhtilāṭ*, maka dilemahkan.[367] Ketiga-tiga perkara tersebut

---

[365] Lihat al-Wakīl, *ibid.*, 1:53, 592 dan 2:234.
[366] Muhammad bin ‘Abd al-Rahman al-Sakhāwī, *Fath al-Mughīth bi Syarh Alfiyyah al-Ḥadīth* (Beirut: Dār ‘Ālam al-Kutub, 2003), 4:371.
[367] Lihat Ibn al-Ṣalāḥ, *‘Ulūm al-Ḥadīth*, 392, Ahmad bin ‘Ali Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Nuzhat al-Naẓar fi Tawḍīh Nukhbat al-Fikar* (Damsyik: t. p., 2000), 104, Muhammad bin Ahmad Ibn al-Kayyāl, *al-Kawākib al-Niyyārāt fi Ma'rifat Man Ikhtalaṭ min al-Ruwāt al-Thiqāt (*Mekah: al-Maktabah al-Imdādiyyah, 1999), 62.

dikenalpasti menerusi pengamatan kepastian tempoh *samā*‘ (penerimaan hadith) tokoh yang meriwayatkan daripada perawi *mukhtaliṭ* tersebut.[368]

Al-Ḥuwaynī mengingatkan untuk berhati-hati menuduh *ikhtilāṭ* seorang perawi *thiqah* kerana akan membawa implikasi besar dalam penentuan status hadith. Tuduhan *ikhtilāṭ* tertolak apabila berasal daripada sumber yang diragukan. Beliau menegaskan perkara penting ini apabila mengulas dakwaan *ikhtilāṭ* yang ditetapkan ke atas Muhammad bin Ahmad bin Naṣr menerusi perawi *Majhūl*. Beliau berkata: "Kami tidak berpegang dengan riwayat yang lemah seperti ini untuk menetapkan *jarḥ* kepada seorang perawi *thiqah*."[369]

Apabila mengkaji interaksi al-Ḥuwaynī dengan para perawi *Mukhtaliṭ*, penulis melihat beliau membahagi para perawi seperti ini dalam tiga kategori. Pertama, para perawi *Mukhtaliṭ* yang kekal diterima riwayatnya meskipun disahkan *ikhtilāṭ*. Mereka ialah para perawi *thiqah* yang tidak meriwayatkan hadith selepas disedari mengalami *ikhtilāṭ* seperti Hajjāj bin Muhammad al-Maṣīṣī, Jarīr bin Ḥāzim dan Qurrah bin Ḥabīb.[370] Kedua, para perawi yang dilemahkan secara mutlak kerana bercampur hadith-hadith yang beliau riwayatkan sebelum dan selepas *ikhtilāṭ* sebagaimana yang berlaku pada Layth bin Abī Sulaym.[371] Ketiga, para perawi yang meriwayatkan hadith selepas *ikhtilāṭ* namun dapat

---

[368] Al-‘Asqalānī, *Nuzhat al-Naẓar*, 104.
[369] Al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl*, 3:135. Beliau turut menafikan *ikhtilāṭ* Hajjāj bin Muhammad kerana menerusi sanad yang tidak sahih. Lihat *ibid.*,1:410.
[370] *Ibid.*, 1:344, 412 dan 3:57.
[371] *Ibid.*, 3:85.

dibezakan dengan pasti hadith-hadith yang diriwayatkan sebelum *ikhtilāṭ* dan selepasnya. Untuk kategori terakhir ini, al-Ḥuwaynī menetapkan status riwayat mereka mengikut tempoh *samā*‘ perawinya. Beliau berkata: "Siapa yang mendengar daripada perawi *mukhtaliṭ* sejak lama (*qadīm*) ketika ia masih hafal dan *ḍābiṭ*, maka hadithnya sahih. Siapa yang mendengar daripadanya selepas *ikhtilāṭ* (*biākharah*), maka hadithnya lemah. Meskipun begitu, hadith ini berpeluang dinaiktaraf apabila diriwayatkan menerusi jalan lain yang sama taraf atau yang lebih baik daripadanya."[372]

Sejauh pengamatan penulis, al-Ḥuwaynī konsisten dalam mengaplikasi kaedah di atas. Apabila berinteraksi dengan hadith-hadith Aṭā' bin al-Sā'ib (seorang perawi *thiqah* namun *mukhtaliṭ* di akhir hayatnya) misalnya, al-Ḥuwaynī menukil ijmak ahli hadith atas kesahihan hadith-hadith yang diriwayatkan oleh murid-murid beliau yang disepakati mendengar sebelum *ikhtilāṭ* seperti Sufyān al-Thawrī, Shu‘bah, Zuhayr, Zā'idah, Ḥammād bin Zayd dan Ayyūb al-Sakhtiyānī. Beliau melemahkan riwayat murid-murid beliau yang mendengar selepas *ikhtilāṭ* seperti Abū ‘Awānah dan Jarīr. Selain kedua-dua kumpulan ini, terdapat kalangan lain yang tidak dapat dipastikan tempoh *samā*‘ mereka daripada ‘Aṭā' bin al-Sā'ib sebagaimana yang berlaku pada riwayat Ḥammād bin Salamah. Untuk kalangan terakhir ini, al-Ḥuwaynī memilih sikap bertawaquf.[373]

---

[372] *Ibid.*, 2:205.
[373] *Ibid*.,1:467. ‘Aṭā' bin al-Sā'ib al-Kūfī seorang perawi yang mengalami *ikhtilāṭ* di akhir hayatnya. Ahli hadith mensahihkan riwayat kalangan yang menerima hadith daripada beliau sebelum *ikhtilāṭ* seperti Sufyān al-Tahwrī dan Shu‘bah, sekaligus melemahkan riwayat kalangan yang menerima selepas *ikhtilāṭ*. Lihat Ibn al-Ṣalāḥ, *‘Ulūm al-Ḥādīth*, 392, Burhān al-Dīn al-Ḥalabī, *al-Ightibāṭ biman Rumiya min al-Ruwāt bi al-Ikhilāṭ* (Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 1988), 231.

Perkara yang sama beliau lakukan apabila menganalisis riwayat ‘Abd Allah bin Lahī‘ah, seorang tokoh Mesir yang mengalami *ikhtilāṭ* selepas buku-bukunya terbakar.[374] Beliau mengkritik sikap al-Būṣīrī (m. 840 H/1436 M) yang melemahkan semua riwayat Ibn Lahī‘ah, Ahmad Shākir (m.1377 H/1957 M) yang mensahihkan semua riwayat beliau, dan al-Haythamī (m. 807 H/1404 M) yang tidak konsisten sehingga terkadang mensahihkan, menghasankan dan melemahkannya. Al-Ḥuwaynī menegaskan bahawa sikap yang lebih tepat apabila berinteraksi dengan riwayat Ibn Lahī‘ah adalah memastikan periode *samā*‘ murid-murid Ibn Lahī‘ah, selanjutnya menolak semua riwayat mereka melainkan riwayat kalangan yang mendengar sebelum *ikhtilāṭ* sahaja. [375]

2.2.2. Kaedah Kesambungan Sanad

Rantaian sanad yang bersambung mencerminkan ketularan riwayat daripada satu generasi ke generasi selepasnya. Ahli hadith sepakat bahawa sanad yang terputus adalah bahagian daripada hadith lemah walaupun tingkat kelemahan tersebut berbeza-beza mengikut *Ṭabaqah* dan ketokohan perawinya. Menceritakan madhhab ahli hadith berkenaan Mursal, Imam Muslim bin al-Ḥajjāj (m. 261 H/875 M) berkata: “Mursal dalam prinsip madhhab kami dan madhhab ulama-ulama hadith adalah bukan hujah.”[376] Seperti itu juga penegasan

[374] ‘Abdullah bin Lahī‘ah disebutkan dalam senarai perawi yang mengalami ikhtilāṭ oleh Burhān al-Dīn al-Ḥalabī, *al-Ightibāṭ*, h.190.
[375] Mereka ialah seperti Yaḥyā bin Isḥāq, Ibn Wahb, Isḥāq bin ‘Īsā dan Ibn al-Mubārak. Lihat *ibid*., 4:100.
[376] Muslim bin al-Ḥajjāj al-Qushayrī. *Ṣaḥīḥ Muslim* (Riyad: Dār al-Salām, 1998), 20.

Abū Ḥātim (m. 277 H/890 M) dan Abū Zur‘ah (m. 264 H/878 M) apabila kedua-duanya sepakat berkata: “Tidak boleh berhujah dengan hadith-hadith mursal. Hujah hanya dibina di atas hadith-hadith yang sahih dan bersambung.”[377]

Selari dengan pandangan muktamad ahli hadith, al-Ḥuwaynī menetapkan bahawa sanad yang terputus tidak sahih, sekaligus bukan hujah dalam agama, termasuk *Mursal*. Beliau berkata: “Kategori ini, iaitu *Mursal*, sering kali diperselisihkan kesahihannya antara ahli hadith dan ahli fiqh. Yang benar ialah *Mursal* bukan hujah kecuali jika disokong oleh dalil lain yang menyokongnya.”[378] Sesetengah *Mursal* bahkan dikira sangat lemah kerana kecacatan yang terlalu parah. Salah satunya *Mursal* Ibn Shihāb al-Zuhrī. Menurut al-Ḥuwaynī, *Mursal* al-Zuhrī sangat lemah “kerana beliau seorang tokoh tabiin kecil (*sighār al-tābi‘īn*), justeru kebanyakan riwayat beliau adalah *mu*‘*ḍal* (gugur dua orang perawi atau lebih).”[379]

Rujukan utama al-Ḥuwaynī dalam menetapkan status bersambungan sanad ialah ucapan dan ketetapan ahli hadith terdahulu. Apabila seorang pakar menetapkan ataupun menafikan *samā‘* (penerimaan riwayat secara langsung) antara seorang perawi dan perawi yang lain, maka ucapan tersebut wajib diterima. Bagaimanapun, ketetapan ini boleh ditolak apabila dijumpai bukti riwayat yang menunjukkan sebaliknya. Bagaimanapun, bukti

---

[377] ‘Abd al-Rahman Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *al-Marāsīl* (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1983), 15.
[378] Al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl*, 4: 471.
[379] *Ibid*., 4:443.

riwayat tersebut mesti dipastikan kesahihannya terlebih dahulu.[380] Beliau menegaskan: "Jika dijumpai *samā*' perawi daripada gurunya dengan sanad yang sahih dan tiada cacat, maka wajib didahulukan ke atas pendapat ulama yang menafikan. Itu kerana sandaran mereka dalam menetapkan dan menafikan *samā'* adalah sanad."[381]

Implikasi daripada kaedah ini membuka peluang bagi al-Ḥuwaynī menyalahi ketetapan pakar-pakar hadith terdahulu. Kita dapat menjumpai pelbagai ucapan beliau yang menghukum *muttaṣil* sanad-sanad yang telah ditetapkan *mursal* oleh ahli hadith terdahulu. Antaranya ialah riwayat Abān bin 'Uthman daripada ayahnya ('Uthman bin 'Affān), Ḥasan al-Baṣrī daripada Abū Bakrah, Sulayman bin Yasār daripada Ā'ishah, Ju'ayd bin 'Abd al-Rahman daripada al-Sā'ib bin Yazīd, dan Zurārah bin Abī Awfā daripada 'Abd Allah bin Salām. Meskipun pakar-pakar hadith terdahulu telah menghukum mursal sanad-sanad ini, akan tetapi al-Ḥuwaynī menghukumnya bersambung kerana bukti-bukti riwayat yang beliau jumpai.[382]

2.2.2.1. Sanad *Mu'an'an*

---

[380] Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī kekal menghukum terputus riwayat Ḥasan al-Baṣrī daripada Abū Sa'īd al-Khudrī meskipun menemukan riwayat yang menyatakan *samā'* kerana kelemahan riwayat tersebut. Lihat al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl,* 3:61.

[381] Abu 'Amr Aḥmad bin 'Aṭiyyah al-Wakīl, *al-Manīḥaḥ bi Silsilah al-Aḥādīth al-Ṣaḥīḥah Allatī Kharrajahā Faḍīlah al-Shaykh Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī* (Kaherah: Dār Ibn 'Abbās, t.t.), 1: 27, al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl,* 2:496 dan 3:509.

[382] Al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl,* 1:100, 1:439, 2:9 dan 137.

Sanad *Mu‘an‘an* (معنعن) ialah sanad yang mengandungi penggunaan lafaz ‘*an* (daripada) apabila menceritakan bentuk riwayat seorang perawi daripada perawi sebelumnya. Apabila perawi tersebut menggunakan lafaz *anna* (sesungguhnya...), maka sanad berkenaan dikenal sebagai *Mu'annan* (مؤنن). Walaupun kedua-dua lafaz ‘*an* dan *anna* tidak menyatakan *samā‘*, akan tetapi jumhur ahli hadith menghukum bersambung (*muttaṣil*) kedua-dua bentuk tersebut apabila memenuhi dua syarat: sabit perjumpaan (*liqā'*) dan kedua-dua perawi bukan *mudallis*. Pandangan ini turut dinisbahkan kepada al-Bukhārī (m. 256 H/870 H), ‘Ali bin al-Madīnī (m. 234 H/849 M) dan lain-lain. Muslim bin al-Hajjāj (m. 261 H/875 M) bagaimanapun menafikan kepastian *liqā* sebagai syarat bersambung sanad *mu‘an‘an*. Menurut beliau, *mu‘āṣarah* (kesemasaan antara kedua-dua perawi) telah memadai.[383]

Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī menjelaskan bahawa lafaz ‘*an*, *anna* dan seumpamanya tidak mencerminkan *samā‘* (penerimaan hadith secara langsung).[384] Namun begitu, jika perawi yang menggunakan lafaz itu bukan *mudallis*, dan antara dirinya dengan tokoh yang beliau riwayatkan terikat oleh Kesemasaan Nyata (*mu‘āṣarah bayyinah*), maka al-Ḥuwaynī tegas menghukum *muttaṣil* sanad berkenaan. Konsep Kesemasaan Nyata yang beliau maksudkan ialah kedua-dua perawi hidup dalam negeri dan tempoh masa yang sama. Beliau menjelaskan:

> "Terdapat suatu bentuk kesemasaan yang nyata dan tidak dapat dibantah, iaitu beberapa penduduk negeri yang sama meriwayatkan sebahagiannya

---

383 Lihat ‘Itr, *Manhaj al-Naqd*, 350- 353.
384 Al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl,* 3:492, 4:285.

> daripada yang lain bersama ketiadaan *tadlīs*. Misalnya seorang ahli Madinah meriwayatkan daripada seorang ahli Madinah, seorang ahli Mekah meriwayatkan daripada ahli Mekah yang lain, seorang ahli Mesir meriwayatkan daripada ahli Mesir yang lain, dan seterusnya. Menurut saya, bentuk kesemasaan ini lebih kuat berbanding riwayat seseorang ahli Madinah daripada seseorang ahli Mesir walaupun terbukti perjumpaan mereka berdua dalam sesebuah sanad. Saya menemukan kaedah ini dalam ucapan lebih daripada seorang *ḥāfiẓ*.[385]

Menurut al-Ḥuwaynī, konsep Kesemasaan Nyata ini bukan hanya madhhab Muslim namun turut diperakui oleh al-Bukhārī.[386] Pembuktian yang dihasilkan oleh kaedah Keesemasaan ini lebih kuat dalam menetapkan kesambungan riwayat berbanding kenyataan *samā'* yang diperolehi menerusi sanad. Hal itu kerana kenyataan *samā*' dalam sanad boleh dilemahkan apabila sanad mengandungi kecacatan. Akan tetapi Kesemasaan Nyata tidak dapat dibantah melainkan oleh pembuktian yang benar-benar kuat.[387]

Aplikasi kaedah ini sekali lagi membuka peluang bagi al-Ḥuwaynī menghukum *muttaṣil* sanad-sanad yang telah dihukum terputus oleh pakar hadith terdahulu. Beliau tegas menghukum *muttaṣil* riwayat Zayd bin Abī Unaysah daripada 'Ubayd bin Fayrūz, 'Urwah bin al-Zubayr daripada Zayd bin Thābit, Mujāhid daripada Abū Hurayrah, Mujāhid daripada Ā'ishah, Ibrāhim bin 'Abd al-Rahman bin 'Awf daripada Zayd bin Thābit, Abū

---

385 *Ibid.*, 2:26.
386 *Ibid.*, 2:32.
387 *Ibid.*, 3:109.

al-Ḍuḥā daripada Jarīr bin ‘Abd Allah al-Bajalī, meskipun sanad-sanad ini dihukum terputus oleh ahli hadith terdahulu.[388]

Meskipun kaedah Kesemasaan Nyata ini terlihat kukuh, akan tetapi penulis melihat keganjilan dalam pemikiran al-Ḥuwaynī. Dalam sebuah perbincangan kritik hadith, beliau menegaskan bahawa pertemuan dan perjumpaan (*luqyā wa ru’yā*) seorang perawi dengan perawi lain tidak mesti bermakna *samā‘*. Beliau merumuskan kaedah ini daripada pengakuan Mūsā bin ‘Uqbah yang menafikan *samā‘* beliau daripada semua sahabat Nabi selain Ummu Khālid, padahal beliau pernah melakukan haji bersama Ibn ‘Umar dan berjumpa dengan Sahl bin Sa‘d.[389] Menurut penulis, jika kita menetapkan bahawa perjumpaan tidak mesti menghasilkan *samā‘*, maka kesamaan negeri dan masa lebih patut untuk tidak menetapkan kesambungan. Hal itu kerana pertemuan dan perjumpaan lebih kuat berbanding kesamaan negeri dan masa. Terlebih lagi, jika samā‘ perawi berkenaan telah dinafikan oleh seorang pakar hadith terdahulu yang sangat mengetahui seluk beluk riwayat dan perawi.

2.2.2.2. Sanad *Mudallas*

---

388 Lihat *Ibid*., 1:119, 2:26, 32, 3:109 dan 4:161.

389 Al-Ḥuwaynī menceritakan bahawa beliau membincangkan kaedah ini dengan al-Albānī lalu dipersetujui oleh gurunya ini. Lihat *ibid*., 3:408.

Mudallas berasal daripada perkataan *dalas,* iaitu "percampuran cahaya dan kegelapan". Kalimat ini seterusnya digunakan untuk setiap usaha menutupi aib dan cacat dalam sesuatu. *Tadlīs* dalam jual beli artinya "menyembunyikan cacat barangan daripada pandangan pembeli."[390] Istilah ini turut sering digunakan dalam ilmu Riwayat dengan makna menutupi aib dalam sanad atu matan agar tidak diketahui ramai. Ibn al-Ṣalāḥ (m. 643 H/1245 M) menjelaskan: "*Tadlīs* dalam sanad ialah seorang perawi meriwayatkan daripada tokoh yang dijumpainya sebuah hadith yang tidak beliau dengar daripadanya, namun menunjukkan seolah-olah beliau mendengar langsung daripadanya; atau (meriwayatkan) daripada orang yang semasa dengannya namun tidak pernah dijumpai dengan kata-kata yang menunjukkan seolah-olah beliau pernah berjumpa dan mendengar langsung daripadanya."[391] Pelaku perbuatan *tadlīs* ini disebut dengan istilah *Mudallis*.

Menurut al-Ḥuwaynī, *tadlīs* adalah sebuah cacat yang dapat menjejaskan kesahihan. Beliau turut berpandangan bahawa tuduhan *mudallis* ke atas seorang perawi tidak boleh diterima melainkan dengan bukti yang kukuh. Beliau pernah menolak tuduhan *tadlīs* ke atas 'Amr bin Dīnār dan Layth bin Abī Sulaym kerana tidak disokong oleh bukti.[392] Apabila sabit tuduhan *tadlīs* ke atas seorang perawi, al-Ḥuwaynī mengambil langkah berhati-hati. Beliau tidak mensahihkan hadith perawi tersebut melainkan apabila beliau menyatakan lafaz *samā'*. Aplikasi kaedah ini jelas terlihat dalam interaksi beliau dengan

---

[390] Ibn Manẓūr, *Lisān Al-'Arab,* 6:86, entri "dalasa".
[391] Ibn al-Ṣalāḥ, *'Ulum al-Hadith,* 73 dan 289.
[392] Lihat al-Ḥuwaynī, *Ghawth al-Makdūd,* 3:173, al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl,* 4:554.

para perawi *Mudallis* seperti Ḥabīb bin Abi Thābit, Hajjāj bin Arṭāh, Qatādah, Hasan al-Baṣrī, Hushaym, Sulaymān al-A‘mash, Muhammad bin Isḥāq, Abū Isḥāq al-Sabī‘ī, ‘Abbād bin Manṣūr, al-Mubārak bin Fuḍālah, Makḥūl, Ibn Jurayj, Yaḥyā bin Abī Kathīr, ‘Abd Allāh bin Lahi‘ah, Abū al-Zubayr, dan Abu Sa‘d al-Baqqāl.[393]

Bagaimanapun, penulis mengamati tiga perkara yang dikecualikan daripada kaedah ini. Pertama, seorang perawi yang jarang melakukan *tadlīs* tidak diboleh diperlakukan sama seperti perawi *mudallis*. Mengulas status Ḥakam bin ‘Utaybah yang sangat jarang melakukan *tadlīs*, al-Ḥuwaynī berpendapat riwayat beliau tidak boleh dilemahkan kerana faktor *tadlīs* melainkan terpaksa.[394] Kedua, apabila tokoh yang diriwayatkan oleh perawi *mudallis* itu termasuk dalam kalangan guru-gurunya yang sangat rapat dengannya maka riwayat beliau dihukumkan bersambung. Oleh yang demikian, beliau menerima *‘an‘anah* (bentuk periwayatam dengan lafaz *‘an*) daripada Sulayman al-A‘mash apabila meriwayatkan daripada Ibrāhīm al-Nakha‘ī, Abu Wā’il dan Abū Ṣāliḥ.[395] Ketiga, hadith *mudallis* yang tidak menyatakan *samā‘* dapat disahihkan apabila murid yang meriwayatkan hadith itu daripada beliau telah memastikan ketiadaan *tadlīs* dalam riwayat tersebut. Perkara ini berlaku dalam semua riwayat Abū al-Zubayr yang diriwayatkan oleh al-Layth bin Sa‘d.[396] Begitu juga riwayat Abū Isḥāq al-Sabī ‘ī, Sulayman al-A‘mash dan Qatādah

[393] Lihat al-Ḥuwaynī, *ibid.*, 1:232, 272, 2:9, 28, 3:63, 216, 225 dan 267, al-Wakīl, *ibid.*, .4:98.
[394] al-Ḥuwaynī, *ibid.*, 2:127, al-Wakīl, *ibid.*, 1:493.
[395] Al-Wakīl, *ibid.*, 4:363.
[396] Al-Ḥuwaynī, *Ghawth al-Makdūd,* 3:159. Abu al-Zubayr seorang perawi mudalis di sisi Abū Isḥāq. Beliau selalu melemahkan riwayatnya apabila tidak menyebutkan *samā‘*. Lihat misalnya *ibid.*, 2:148, 3:186, 188 dan 247.

apabila diriwayatkan oleh Shu‘bah bin al-Hajjāj.[397] Bagaimanapun, al-Huwaynī berpandangan bahawa riwayat Shu‘bah daripada selain ketiga-tiga tokoh ini tidak menjamin ketiadaan *tadlīs*. Justeru beliau tetap melemahkan riwayat Shu‘bah daripada Baqiyah bin al-Walīd kerana sifat *tadlīs* Baqiyyah.[398]

Al-Ḥuwaynī turut menjelaskan beberapa bentuk *tadlīs* yang sangat teruk. Salah satunya ialah *tadlīs taswiyah*, iaitu menggugurkan perawi lemah yang terdapat pada *Ṭabaqah* selepas gurunya. Al-Huwaynī menetapkan bahawa perawi yang terbukti pernah melakukan *tadlīs* taswiyah tidak boleh disahihkan riwayatnya melainkan apabila beliau menyatakan *samā‘* pada semua tingkatan sanad.[399] Lebih teruk daripada itu ialah *tadlīs sukūt* yang pernah dilakukan ‘Umar bin ‘Ali al-Muqaddamī. Beliau bukan hanya menggugurkan perawi *ḍa‘īf* dalam sanad, akan tetapi turut merubah kalimat *samā‘*. Beliau mengatakan: “telah memberitahu kami”, lalu diam sekejap, lalu melanjutkan: “Hisham bin ‘Urwah...” Al-Albānī melihat perbuatan ini melayakkan semua riwayat al-Muqaddamī mesti dilemahkan. Namun begitu, al-Ḥuwaynī berpandangan riwayat al-Muqaddamī mesti diperlakukan seperti para perawi *mudallis* lainnya.[400]

---

[397] al-Ḥuwaynī, *ibid.*, 2:192, 3:20, al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl,* 2:180.
[398] Lihat al-Wakīl, *ibid.*, 1:304 dan 2:183.
[399]Menurut al-Ḥuwaynī, para perawi yang terbukti melakukan tadlis taswiyah ialah al-Walid bin Muslim, Baqiyyah bin al-Walid dan Muhammad bin Musaffa. Lihat al-Ḥuwaynī, *Ghawth al-Makdūd,* 2:150, 3:166 dan 216, al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl*, 1:299 dan 4:430, al-Wakīl, *al-Manihah*, 2:301.
[400] Al-Ḥuwaynī, *ibid*., 2:200, al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl*, 2:587.

2.2.3. Kaedah Analisis *‘illah*

Secara bahasa, *‘illah* memiliki beberapa makna iaitu penyakit, peristiwa yang menyibukkan seseorang daripada hajatnya, uzur, dan sebab.[401] Dalam ilmu hadith, *‘illah* adalah “sebab-sebab yang tersembunyi, halus dan menjejaskan kesahihan hadith. Hadith yang mengandungi *‘illah* (*mu‘allal*) ialah hadith yang mengandungi cacat yang melemahkan (*‘illah qādiḥah*) meskipun secara luaran terlihat sahih; perkara ini berlaku pada sanad yang para perawinya *thiqah* dan memenuhi syarat-syarat sahih secara zahirnya.”[402] Perbincangan tentang *‘illah* dan kaedah-kaedah untuk menyingkapnya melibatkan perbincangan yang sangat luas. Setiap pakar hadith terkadang memiliki cara tersendiri yang mereka praktikkan untuk mencapai matlamat tersebut. Menurut Ibn al-Ṣalāḥ (m. 643 H/1245 M), menyingkap ‘illah hanya boleh dilakukan selepas mengumpulkan semua jalur sanad dan mengamati fenomena *tafarrud* dan *mukhālafah* bersama *qarīnah-qarīnah* (petanda-petanda) yang mengingatkan pakar bahawa telah berlaku kesilapan dalam riwayat.[403]

Apabila mengamati metode al-Huwaynī dalam menyingkap ‘*illah* dalam hadith, penulis dapat melihat semangat ijtihad dan penolakan taqlid dalam setiap analisis dan perbincangan beliau. Tokoh Salafi ini tidak segan membantah dan mengkritik ulama

---

401 Nūr al-Dīn ‘Itr, *Lamaḥāt Mūjazah fī ‘Ilm al-‘Ilal*, (T.tp.: t.p., 2003), 11.
402 Ibn Salah, *‘Ulum al-Hadith,* 90.
403 *Ibid*.

terdahulu dan terkemudian dengan hujah yang menurut beliau kuat dan bernas. Analisis beliau dalam menyingkap *'illah* menggabungkan teori yang terkandung dalam kitab-kitab *Muṣṭalaḥ* dan pengamatan praktik ahli hadith terdahulu. Menurut beliau, prinsip asas dalam perkara ini ialah ketekunan dalam mengamati praktik dan aplikasi ahli hadith di samping kajian yang berterusan dan minda yang bijak.[404] Beliau melihat tokoh-tokoh Muta'akhirīn yang menulis kitab-kitab *Muṣṭalaḥ* tidak memiliki *dhawq* (intuisi kepakaran) ahli hadith terdahulu, sebaliknya kebanyakan daripada mereka adalah ahli fiqh yang memerlukan ilmu hadith untuk menyokong madhhab mereka. Justeru, sesetengah teori ilmu hadith yang mereka sebutkan tidak selari dengan praktik ahli hadith terdahulu.[405]

2.2.3.1. *Tafarrud*

Tafarrud berasal daripada kalimat *fard*, bermakna: sendiri (*waḥdah*). Menurut 'Abd al-Jawād Ḥamām, *tafarrud* ialah "riwayat yang dibawakan oleh seorang perawi tanpa sokongan perawi-perawi lain, sama ada (tafarrud tersebut berkaitan) dengan asal hadith ataupun sebahagiannya, sama ada mengandungi *mukhālafah* (percanggahan) ataupun

[404] Lihat al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl*, 3:170.
[405] *Ibid.,* 4:495. Kesedaran ini selari dengan pemikiran al-Malyabārī sebagaimana yang akan penulis huraikan apabila membincangkan metode kritik beliau nanti.

tidak, sama ada dengan tambahan (*ziyādah*) ataupun tidak, sama ada di dalam sanad ataupun matan, sama ada perawi itu *thiqah* ataupun tidak."[406]

Fenomena *tafarrud* menjadi salah satu perhatian terbesar ahli hadith. Perkataan yang sering mereka gunakan untuk merujuk kepada fenomena ini ialah "Si fulan ber-*tafarrud* dengan hadith ini daripada si fulan", atau "tiada yang meriwayatkan hadith ini melainkan si fulan", atau "si fulan tidak disokong riwayatnya (*lā yutāba‘ ‘alayhi*)". Hadith yang diriwayatkan secara *tafarrud* disebut *fard* (jamak: *afrād*) atau *gharīb* (jamak: *gharā'ib*). Dari aspek kesahihan, hadith-hadith yang mengandungi tafarru tetap terbahagi menjadi sahih, Hasan dan *ḍa‘īf*.[407]

Al-Ḥuwaynī menegaskan bahawa *tafarrud* bukan cacat yang menjejaskan kesahihan hadith. Seperti sanad-sanad yang lain, sanad hadith *fard* atau *gharīb* dinilai mengikut status perawinya. Jika ia *thiqah* atau *ṣadūq*, maka *tafarrud*-nya diterima. Jika ia lemah, maka *tafarrud*-nya dihukumkan *ḍa‘īf*. Beliau menjelaskan: "Para ulama telah menetapkan bahawa seseorang yang ber-*tafarrud* jika ia *ḍābiṭ* dan *ḥāfiẓ*, dan apabila ia ber-*tafarrud* daripada seorang guru, maka *tafarrud*-nya diterima selagimana tidak ada bukti yang menandakan kesalahan."[408]

---

[406] ‘Abd al-Jawād Ḥamām. *al-Tafarrud fi Riwāyah al-Ḥadīth wa Manhaj al-Muḥaddithīn fi Qabūlih aw Raddih* (Damsyik: Dār al-Nawādir, 2008), 81-90.
[407] ‘Itr, *Manhaj al-Naqd*, 401-402.
[408] Al-Ḥuwaynī, *al-Fatāwā al-Hadīthiyyah,* 1:120.

Aplikasi konsep ini sangat jelas dalam semua analisis dan kritik hadith al-Ḥuwaynī. Tokoh Salafi ini konsisten mensahihkan hadith-hadith yang mengandungi *tafarrud* para perawi *thiqah* seperti ‘Abd al-‘Azīz al-Darāwardī, Hāshim bin al-Barīd, Mufaḍḍal bin Fuḍālah, Hammām bin Yaḥyā, Ḥubaysh bin Mubasshir, Ḍamrah bin Rabī‘ah dan ramai lagi.[409] Apabila menjumpai seorang pakar hadith terdahulu yang melemahkan sesebuah hadith kerana *tafarrud* perawi *thiqah,* beliau tidak segan mengkritik dan menolak ucapannya. Beliau pernah menolak pandangan Ibn ‘Abd al-Bar (m. 463 H/1071 M) yang melemahkan tafarrud ‘Abd al-Razzāq daripada Ma‘mar daripada al-Thawrī. Beliau berkata: “Sanad ini sahih. ‘Abd al-Razzāq dan Ma‘mar kedua-duanya imam *thiqah*.”[410] Beliau turut membantah Shu‘bah bin al-Ḥajjāj (m. 160 H/777 M) yang melemahkan *tafarrud* Ismā‘īl bin Rajā’, sekaligus menilai pakar hadith ini telah melakukan kontradiksi kerana menolak *tafarrud* Ismā‘īl bin Rajā’ dalam hadith ini namun menerima *tafarrud* ‘Abd Allah bin Dīnār dalam hadith jual-beli *walā’*. Al-selanjutnya merumuskan: “Pandangan yang benar di sisi ahli ilmu ialah seorang perawi *thiqah ḥāfiẓ* yang ber-*tafarrud* dengan sebuah hadith ataupun sebuah *ziyādah* (tambahan perkataan dalam hadith) mesti diterima melainkan jika terdapat penghalang. Riwayat tersebut tidak boleh ditolak

[409] Lihat al-Ḥuwaynī, *Ghawth al-Makdūd,* 1:45, 252, 2:143, 148 dan 3:237, al-Ḥuwaynī, *Nahy al- Ṣuḥbah*, 39.
[410] Al-Ḥuwaynī, *Ghawth al-Makdūd*, 3:252-253. Sebelum Ibn ‘Abd al-Bar, hadith ini turut dilemahkan oleh al-Bukhārī sebagaimana dinukil oleh Abū ‘Isa Muhammad bin ‘Isā al-Tirmidhī, *al-‘Ilal al-Kabīr* (Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1989), 199.

hanya kerana *tafarrud*-nya, sama ada tambahan tersebut menetapkan hukum ataupun tidak. Demikian mengikut pandangan yang *rājih* di sisi ahli ilmu."[411]

Penulis melihat al-Ḥuwaynī sering menetapkan status Hasan bagi hadith-hadith yang mengandungi *tafarrud* perawi *ṣadūq*, *ḥasan al-ḥadīth* dan yang setaraf dengannya. Salah satunya ialah *tafarrud* Bukayr bin Shihāb daripada Sa'īd bin Jubeir dengan ulasan: "Bukayr dinilai *thiqah* oleh Ibn Ḥibbān, Abū Ḥātim berkata: *syeikh*, al-Dhahabī berkata: *ṣadūq*. Justeru, hadith beliau Hasan."[412] Beliau turut sering melemahkan *tafarud* yang dilakukan para perawi lemah seperti 'Amr bin al-'Alā', Yūsuf bin Asbāṭ, 'Abd Allah al-'Umarī, Ibn Lahī'ah, Masrūq bin al-Marzubān, Qaza'ah bin Suwayd, dan Naḍr bin Kathīr.[413] Beliau berkata: "Jika kita melihat kalangan perawi yang buruk hafalannya ber-*tafarrud* dengan beberapa hadith daripada tokoh-tokoh *thiqah* dan masyhur tanpa sokongan murid-murid yang lain, kita mengetahui bahawa hadith-hadith tersebut adalah (berpunca) daripada kesilapan mereka."[414] Beliau bahkan tidak ragu menghukum *munkar*, *bāṭil* bahkan palsu setiap menjumpai *tafarrud* perawi yang berstatus sangat lemah seperti *munkar al-ḥadīth*, pendusta, pemalsu hadith dan *matrūk*.[415]

---

[411] Al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl*, 2:185-186.
[412] Al-Ḥuwaynī, *Badhl al-Iḥsān*, 1:341.
[413] Lihat al-Ḥuwaynī, *Ghawth al-Makdūd,* 1:90 dan 2:151, al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl*, 2:597, 3:59, 431 dan 4:108.
[414] Al-Wakīl, *ibid.*, 443.
[415] Lihat misalnya al-Ḥuwaynī, *al-Nāfilah,* 1: 48, al-Ḥuwaynī, *al-Fatāwā al-Hadīthiyyah*, 2:73-74, al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl*, 1:288.

2.2.3.2. *Muḍṭarib*

Hadith *Muḍṭarib* mengandungi *mukhālafah* (pertembungan) dalam sanad ataupun matannya. Istilah ini berasal daripada kalimat *iḍṭaraba al-mawj* (ombak bergelora) dan *iḍṭraba al-amr* (situasi kacau bilau).[416] Ahli hadith menggunakan istilah *muḍṭarib* untuk setiap hadith yang berlaku "pertembungan riwayat padanya; sesetengah perawi meriwayatkan sebuah versi yang berbeza dengan versi perawi lain."[417] Menurut Ibn al-Ṣalāḥ (m. 643H/1245M), *muḍṭarib* mestilah melibatkan pertembungan riwayat yang sama kuat sehingga tidak dapat dilakukan jamak ataupun tarjih. Jika masih boleh dijamak atau ditarjih, maka pertembungan tersebut tidak dihukumkan *muḍṭarib*. Hadith *muḍṭarib* termasuk dalam kategori hadith *ḍa'īf* kerana pertembungan riwayat menandakan kelemahan *ḍabṭ* perawinya.[418]

Konsep *Muḍṭarib* dalam kritik hadith al-Ḥuwaynī selari dengan huraian kaedah di atas. Beliau menyatakan bahawa "*iḍṭirāb* mengakibatkan kelemahan hadith kerana ia menunjukkan bahawa perawi hadith tersebut tidak menghafal riwayatnya dengan tepat (*ḍābiṭ*). Fenomena ini berlaku dalam sanad, matan atau kedua-duanya sekali. Jika salah satu riwayat dapat ditarjih kerana hafalan perawinya, kerapatan (*ṣuḥbah*) dengan gurunya,

---

[416] Ibn Manẓūr, *Lisan al-'Arab*, 1:544, entri "ṭaraba".
[417] Ibn al-Ṣalāḥ, *'Ulum al-Hadith*, 93.
[418] Lihat Ibn al-Ṣalāḥ, *ibid*., 'Abd al-Rahim bin Husein al-'Irāqī, *al-Taqyīd wa al-Īḍāḥ limā Uṭliqa wa Ughliqa min Kitāb Ibn al-Ṣalāḥ*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), 103-104, Badr al-Din Muhammad bin Ibrāhīm bin Jamā'ah al-Kinānī, *al-Manhal al-Rāwī fi Mukhtaṣar 'Ulūm al-Ḥadīth al-Nabawī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), 52, Ahmad bin Muhammad al-Dhahabī, *Al-Mūqiẓah fi 'Ilm Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth* (Beirut: Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmīyyah, 1425H), 51-52.

atau faktor-faktor lain, maka mesti ditetapkan hokum mengikut pihak yang lebih kuat, justeru hadith berkenaan tidak lagi disebut *muḍṭarib*."[419]

Tarjih adalah perkara pertama yang selalu diusahakan oleh al-Ḥuwaynī dalam pertembungan riwayat. Beliau mengamati serta menimbang kuantiti dan kualiti semua pihak yang terlibat dalam pertembungan tersebut. Pihak yang lebih ramai ditarjih ke atas pihak yang lebih sedikit. Perkara ini beliau lakukan misalnya dalam pertembungan riwayat daripada 'Abd al-Razzāq berkenaan hadith memandang tunang sebelum menikah. Tujuh tokoh meriwayatkan hadith ini daripada 'Abd al-Razzāq daripada Ma'mar daripada Thābit daripada Anas secara *marfū'*. Namun dua orang perawi menyalahi riwayat tersebut lalu meriwayatkannya daripada 'Abd al-Razzāq daripada Ma'mar daripada Thābit daripada Bakr al-Muzanī secara *mawqūf*. Meskipun Abū al-Ḥasan al-Dāraquṭnī (m. 385 H/995 M) mentarjih riwayat *mawqūf*, namun al-Ḥuwaynī menyalahi pandangan ini dan berkata: "Tidak diragukan bahawa bilangan yang banyak lebih tepat berbanding yang sedikit. Terutama apabila terdapat di dalamnya tokoh-tokoh yang sangat kuat hafalannya (*jibāl a-ḥifẓ*). Justeru sangat sukar dalam situasi seperti ini menyalahkan tujuh orang tokoh, yang mengandung kalangan seperti ini, untuk membenarkan dua orang."[420]

---

[419] Al-Ḥuwaynī, *Nahy al-Ṣuḥbah*, 37.
[420] Al-Ḥuwaynī, *Ghawth al-Makdūd*, 3:19. Untuk beberapa contoh lain bagi kes tarjih berdasarkan kuantiti perawi yang dilakukan al-Ḥuwaynī, lihat al-Ḥuwaynī, *Ghawth al-Makdūd*, 3: 129 dan 220.

Selain pengamatan kuantiti perawi, al-Ḥuwaynī turut mengamati kualiti perawi sebagai asas tarjih. Perawi yang lebih kuat hafalannya ditarjih ke atas perawi yang lebih rendah. Perkara ini menuntut beliau untuk menetapkan tingkatan hafalan tiap-tiap perawi. Penulis melihat beliau cukup sempurna dan teliti melakukan perkara ini. Beliau menetapkan bahawa Shu‘bah lebih kuat daripada Sufyān al-Thawrī,[421] Shu‘bah lebih kuat daripada Ḥammād bin Zayd,[422] Ibn ‘Uyaynah lebih kuat daripada Ḥammād bin Zayd dalam meriwayatkan daripada ‘Amr bin Dīnār,[423] Hisham al-Dastawā’ī lebih kuat berbanding Ma‘mar, [424] dan lain sebagainya.

Apabila pertembungan riwayat melibatkan pihak-pihak yang sama kuat, al-Ḥuwaynī berusaha menjamak riwayat-riwayat tersebut. Semua riwayat tersebut disahihkan namun dengan tafsiran tertentu. Jika seorang perawi *thiqah* meriwayatkan sebuah hadith yang sama daripada dua tokoh yang berbeza, beliau mentafsirkan bahawa perawi tersebut berkemungkinan mendengar daripada kedua-duanya pada masa yang berlainan.[425] Beliau mendakwa kaedah jamak ini sering diamalkan oleh Ibn Ḥajar (m. 852 H/1448 M) dalam

---

[421] Al-Ḥuwaynī, *ibid*., 2:154.
[422] *Ibid*., 3:88.
[423] *Ibid*., 2:165.
[424] *Ibid*., 3:351.
[425] Sebagai contoh, Maymūn bin Mahrān suatu ketika meriwayatkan hadith larangan memakan haiwan yang bertaring daripada Sa‘īd bin Jubayr daripada Ibn ‘Abbās. Pada ketika yang lain beliau meriwayatkan hadith yang sama daripada Ibn ‘Abbās secara langsung. Al-Huwaynī mengatakan bahawa Maymūn berkemungkinan mendengar hadith ini dua kali. Pada kali yang pertama daripada Sa‘īd bin Jubayr, lalu beliau bertemu Ibn ‘Abbās dan mendengar hadith ini secara langsung daripadanya. Lihat al-Ḥuwaynī, *Ghawth al-Makdūd,* 3:178. Untuk beberapa contoh praktikal yang lain, lihat al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl,* 2:150.

Fatḥ al-Bāri.[426] Jika seorang perawi *thiqah* meriwayatkan sebuah hadith yang sama secara *mawṣūl* dan *mursal,* atau secara *marfū'* dan *mawqūf,* al-Ḥuwaynī mentafsirkan perawi berkenaan berkemungkinan meriwayatkan kedua-dua hadith tersebut dalam kondisi psikologi yang berbeza. Ketika tengah bersemangat beliau meriwayatkannya secara *mawṣūl* dan *marfū'*. Ketika tidak bersemangat, beliau meriwayatkannya secara *mawqūf* dan *mursal*.[427] Tafsiran-tafsiran ini tidak bersandarkan kepada bukti riwayat, sebaliknya berpunca daripada kemungkinan-kemungkinan rasional (*iḥtimālāt 'aqlīyyah*) sahaja.

2.2.3.3. *Ziyādah Thiqah*

Wacana *ziyādah thiqah* berkaitan dengan pertembungan riwayat yang melibatkan tambahan (*ziyādah*) dalam sanad ataupun matan. Tambahan tersebut terdapat dalam salah satu jalur sanad namun tidak dijumpai dalam jalur-jalur yang lain. Jika status perawi tambahan tersebut *thiqah*, sesetengah ulama menerimanya secara mutlak.[428] Menurut Ibn al-Ṣalāḥ (m. 643 H/1245 M), tambahan dalam matan mesti diterima melainkan apabila

---

[426] Lihat al-Ḥuwaynī, *Badhl al-Iḥsān,* 2:132. Pada bab ketiga nanti, penulis akan membuktikan bahawa ucapan Ibn Ḥajar jelas menyalahi dakwaan ini. Beliau sebaliknya seringkali mengkritik Badr al-'Aynī yang dinilainya sering mengamalkan andain-andaian spekulatif yang menyalahi praktik ahli hadith. Ibn Ḥajar turut menegaskan bahawa "andaian-andaian spekulatif tidak memiliki tempat dalam ilmu riwayat."

[427] Untuk beberapa contoh praktikal, lihat al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl*, 3:211 dan 351.

[428] Menerima *Ziyādah al-Thiqah* secara mutlak adalah madhhab al-Ḥākim (m. 405 H/1012 M) dalam *al-Mustadrak* dan beliau menisbahkannya kepada *fuqahā'*. Lihat Muhammad bin 'Abd Allah al-Ḥākim al-Nisābūrī, *Al-Mustadrak 'ala al-Ṣaḥīḥayn* (Beirut: Dār al-Fikr, 2002), 1:98. Al-Khaṭīb al-Baghdadī (m. 463 H/1071 M) turut berpandangan sedemikian dalam *al-Kifāyah*, namun praktik beliau dalam *Tamyīz al-Mazīd* menyalahi teori ini. Lihat pengamatan tentang kontradiksi teori dan praktik ini dalam 'Abd al-Rahman bin Ahmad Ibn Rajab al-Ḥanbalī, *Sharḥ 'Ilal al-Tirmidhī* (Riyadh: Dār al-'Atā', 2001), 1:428.

kandungannya menafikan riwayat yang lebih ramai. Beliau turut menegaskan bahawa tambahan dalam sanad diterima secara mutlak. Justeru, riwayat *mawsūl* yang bertentangan dengan *mursal* mesti selalu disahihkan.[429]

Pandangan al-Ḥuwaynī berkenaan konsep *Ziyādah al-Thiqah* sangat unik jika dibandingkan dengan pandangan beliau berkenaan konsep-konsep dan kaedah-kaedah ilmu hadith lainnya. Sejak awal perbahasan, penulis selalu mengamati kesesuaian antara konsepsi beliau dengan kaedah dan konsepsi yang terkandung dalam kitab-kitab Muṣṭālah. Akan tetapi, berkenaan dengan Ziyādah Thiqah ini, penulis melihat beliau secara terang menyalahi kaedah yang ditetapkan dalam kitab-kitab tersebut. Beliau bahkan tegas mengatakan ketetapan para penulis kitab *Muṣṭalaḥ* dalam perkara ini tidak selari dengan praktik ahli hadith terdahulu. Beliau berkata: "Pendapat yang mengatakan bahawa *Ziyādah al-Thiqah* mesti diterima tidak ucapkan oleh pakar hadith. Sebaliknya, kaedah ini diucapkan oleh kalangan yang tidak mahir dalam hadith seperti para fuqahā' yang mengkaji hadith hanya untuk menyokong madhhab fiqh mereka."[430]

Menurut rumusan al-Ḥuwaynī, *Ziyādah al-Thiqah* tidak mesti selalu diterima ataupun selalu ditolak. Tambahan tersebut perlu diteliti terlebih dahulu dengan mengamati pelbagai *qarīnah* yang menunjukkan kesahihan atau kelemahan tambahan tersebut. Beliau

---

[429] Lihat Ibn al-Ṣalāḥ, *'Ulum al-Hadith*, 72. Salah seorang tokoh hadith Muta'akhirīn yang tegas mempertahankan kaedah penerimaan *ziyadah thiqah* secara mutlak ialah al-Nawawī (m.676 H/1277 M). Lihat penegasan beliau dalam Yaḥyā bin Sharaf al-Nawawī, *Irshād Ṭhullāb al-Ḥaqā'iq ilā Ma'rifah Sunan Khayr al-Khalā'iq* (Damsyik: Dār al-Yamāmah, 2002), 91 dan 98.

[430] Al-Ḥuwaynī, *al-Fatāwā al-Hadīthiyyah,* 1:420, al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl,* 4:549.

berkata: "Aku bukan termasuk orang yang menerima *ziyādah thiqah* secara mutlak sebagaimana pandangan jumhur ahli uṣūl dan *fuqahā'*. Sesungguhnya kalangan pakar daripada ahli hadith (*al-ḥudhhāq min ahl al-ḥadīth*) melakukan perincian: terkadang mereka menerimanya dan terkadang menolaknya. Mereka berjalan bersama *qarīnah-qarīnah*."[431] Beliau turut mengingatkan bahawa tambahan hanya diterima daripada perawi yang disepakati *thiqah*, *ḥāfiẓ* dan *mutqin* sahaja. Tambahan perawi yang diperselisihkan statusnya, apalagi disepakati kelemahannya, tidak dapat disahihkan sama sekali. Apabila Ahmad Shākir menerima tambahan Sharīk bin 'Abd Allah al-Nakha'ī, al-Ḥuwaynī mengulas: "*Ziyādah* hanya diterima daripada tokoh yang *ḥāfiẓ mutqin*, dan tidak terkenal sering silap akan tetapi hanya sesekali sahaja (*nādir*), bersama sifat amanah dan *ḍabṭ*. Adapun seseorang yang dinilai para pakar sebagai sering silap dan buruk hafalan (*kathīr al-ghalaṭ wa sayyi' al-ḥifẓ*), maka mustahil tambahannya disahihkan secara bersendiri, terlebih lagi jika menyalahi tokoh-tokoh besar."[432]

Menurut al-Huwaynī kaedah di atas berlaku untuk tambahan dalam sanad dan matan tanpa perbezaan. Pandangan ini menyalahi ketetapan Ibn al-Ṣalāḥ (m. 643 H/1245 M) dan al-Nawawī (m. 676 H/1277 M) yang menyatakan bahawa *Ziyādah al-Thiqah* dalam sanad mesti selalu diterima secara mutlak. Al-Ḥuwaynī turut tegas menafikan dakwaan al-

[431] Al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl*, 3:315 dan 392.
[432] Al-Ḥuwaynī, *Badhl al-Iḥsān*, 2:408.

Nawawī yang menisbahkan kaedah ini kepada Imam Muslim dan pakar-pakar hadith lainnya. Beliau berkata:

> Ahli hadith, termasuk Muslim salah seorang tokohnya, mentarjih *mawṣūl* ataupun *mursal* mengikut darjat *thiqah*, *ḍabṭ* dan bilangan perawi serta yang seumpama dengannya. Siapa yang mengamati kitab *al-Tamyiz* Imam Muslim akan membuktikan kesahihan ucapan saya. Begitu juga siapa yang mengamati kitab-kitab ‘*ilal* seperti ‘*ilal* Ahmad, ‘*ilal* Ibn Abi Ḥātim dan ‘*ilal* al-Dāraquṭnī akan melihat bahawa ahli hadith tidak menerima *ziyādah thiqah* secara mutlak. Berapa banyak hadith-hadith yang mereka lemahkan meskipun diriwayatkan oleh tokoh-tokoh hadith dan perawi yang besar sebab mereka ber-*tafarrud* dengannya. Andai *ziyādah thiqah* diterima secara mutlak, maka tiada istilah *shādh* sama sekali.[433]

Sejauh pengamatan penulis, al-Ḥuwaynī konsisten mengamalkan kaedah ini dalam kritik hadith. Beliau menerima ataupun menolak tambahan mengikut kualiti atau kuantiti perawi. Antara perawi *thiqah* yang selalu diterima tambahannya ialah Shu‘bah, Sufyān al-Thawrī, al-Awzā‘ī, Sufyān bin ‘Uyaynah, ‘Īsā bin Yūnus, ‘Ali bin Mushir, Ḥammād bin Salamah, Ibrāhīm bin Ṭahmān dan Ismā‘īl bin Ja‘far.[434] Adapun para perawi yang selalu dilemahkan tambahannya kerana status hafalan yang teruk ialah Muhammad bin al-Fuḍayl, Sharīk bin ‘Abd Allah, Muṣ‘ab bin Shaybah, Muhammad bin ‘Ubayd, Husein al-Karābīsī, dan ramai lagi.[435] Al-Ḥuwaynī terkadang mensahihkan kedua-dua riwayat *mawqūf* dan *marfū‘* apabila berasal daripada Ayyūb al-Sakhtiyani. Menurut beliau, perawi ini sering

---

[433] Al-Ḥuwaynī, *al-Fatāwā al-Hadīthiyyah,* 1:418.
[434] Lihat al-Ḥuwaynī, *Badhl al-Iḥsān*, 1:120 dan 2:27, al-Ḥuwaynī, *Ghawth al-Makdūd*, 1:207, 212, 2:52 dan 3:164, al-Ḥuwaynī, *al-Fatāwā al-Hadīthiyyah,* 1:96.
[435] Al-Ḥuwaynī, *Badhl al-Iḥsān*, 1:276, 1:133, 2:120, 166 dan 193, al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl*, 3:268.

me-*mawqūf*-kan hadith *marfū'* kerana terlalu berhati-hati.[436] Meskipun menjadikan praktik ahli hadith terdahulu sebagai rujukan utama, beberapa penilaian al-Ḥuwaynī tidak selari dengan kesimpulan kritik pakar-pakar terdahulu akibat perbezaan pendapat berkenaan sesetengah faktor pemberat (*murajjiḥāt*) yang menjadi pilihan.[437]

2.2.4. Kaedah NaikTaraf Hadith Lemah

Pengamatan al-Huwaynī terhadap praktik dan aplikasi ahli hadith kalangan Muta'akhirīn mendapati bahawa mereka cenderung bermudah dalam menguatkan hadith lemah yang berbilang sanad. Beliau berkata: "Kebanyakan Muta'akhirīn daripada kalangan yang tidak menguasai kritik hadith menyangka bahawa sekadar berbilang sanad dapat menguatkan hadith, sebagaimana praktik al-Haythamī (m. 807 H/1404 M), tanpa meneliti kadar kelemahan tersebut adakah teruk atau ringan. Berapa banyak hadith lemah bahkan palsu yang disahihkan atau dihasankan kerana mengabaikan kaedah-kaedah ahli hadith."[438] Sikap bermudah ini mencetuskan reaksi melampau daripada sesetengah pengkaji hadith semasa yang menafikan sama sekali konsep naik taraf hadith lemah walaupun berbilang sanad. Menurut al-Ḥuwaynī, pandangan yang tepat dalam perkara ini ialah hadith-hadith

---

[436] Lihat al-Ḥuwaynī, *Badhl al-Iḥsān*, 1:84, 2:37, 76 dan 152.
[437] Lihat misalnya bantahan beliau terhadap analisis al-Dāraquṭnī (m. 385 H/995 M) dalam al-Ḥuwaynī, *Ghawth al-Makdūd*, 1:167 dan al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl,* 4:292. Bantahan beliau ke atas analisis Ibn 'Abd al-Bar (m. 463 H/1071 M) dalam al-Ḥuwaynī, *Badhl al-Iḥsān*, 2:102 dan al-Ḥuwaynī, *al-Fatāwā al-Hadīthiyyah*, 1:97. Bantahan beliau ke atas Ḥamzah al-Kinānī dalam al-Ḥuwaynī, *Badhl al-Iḥsān*, 2:193.
[438] Al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl*, 1:542.

lemah dapat saling menguatkan apabila memenuhi syarat-syaratnya. Bagaimanapun, kaedah ini hanya boleh diaplikasi oleh seseorang yang memiliki kepakaran dalam kritik hadith selepas sekian lama mengkaji, meneliti dan memperhatikan praktik pakar-pakar terdahulu.[439]

Menurut al-Ḥuwaynī, konsep naik taraf ini terhad hanya untuk hadith-hadith yang mengandungi kelemahan ringan sahaja, iaitu hadith-hadith yang dilemahkan kerana sanadnya terputus, perawinya *Majhūl* atau buruk hafalan. *Mutāba'ah* atau *shāhid* yang menyokongnya mesti lebih kuat atau sama taraf dengan hadith tersebut. Hal itu demikian kerana *mutāba'ah* dan *shāhid* berfungsi sebagai bukti sokongan yang dituntut mencapai darjat kekuatan tertentu.[440] Hadith *Ḍa'īf* yang memenuhi syarat-syarat di atas boleh terangkat kepada Hasan ataupun Sahih. Salah satunya ialah hadith Muhammad bin Isḥāq (seorang perawi *mudallis*) daripada Abān bin Ṣāliḥ secara *'an'anah*. Hadith yang pada asalnya lemah kerana tadlis Ibn Isḥāq ini terangkat kepada Hasan kerana sokongan riwayat daripada Sharīk bin 'Abd Allah (seorang perawi yang lemah hafalannya). Al-Ḥuwaynī berkata: "Mengikut pandangan yang kuat (*ẓāhir*), hadith ini Hasan kerana gabungan kedua-dua jalur tersebut."[441]

---

[439] *Ibid*., 3:461. Pengkaji semasa yang beliau maksudkan ialah Abu 'Abd al-Rahman 'Ubayd Allah Ibrahim bin Ḥamdi dalam bukunya yang bertajuk *Irwā'al-Ẓami bi Takhrīj Sunan al-Dārimī*. Al-Ḥuwaynī mendiskusikan pandangan ini dalam al-Ḥuwaynī, *Kashf al-Makhbū'*, 5.
[440] Lihat al-Ḥuwaynī, *Nahy al-Ṣuḥbah*, 47-48, al-Ḥuwaynī, *al-Nāfilah*, 59.
[441] Al-Ḥuwaynī, *Ghawth al-Makdūd*, 3:345. Untuk beberapa contoh hadith lemah yang dinaik taraf, lihat *ibid*., 1:90, 148, 2:214 dan 3:148.

Al-Ḥuwaynī mengingatkan bahawa hadith yang mengandungi cacat parah tidak dapat dinaiktaraf ataupun digunakan sebagai *mutāba'ah* dan *shāhid*. Termasuk dalam kategori ini ialah riwayat perawi *matrūk*, *muttaham* dan *munkar al-ḥādīth* terlebih lagi para pendusta ataupun pemalsu. Oleh sebab itu, beliau tidak menerima *mutāba*'*ah* daripada riwayat Ibrāhīm bin Abī Yaḥyā, Ḥamzah bin Abī Muhammad, 'Uthmān al-Waqqāṣī dan 'Umar bin Mūsā al-Wājihī.[442] Meskipun secara prinsipnya *mursal* diterima sebagai sokongan, akan tetapi al-Ḥuwaynī mengabaikan *mursal* Ibn Shihāb al-Zuhrī dan al-Ḥasan al-Baṣrī kerana kelemahannya yang terlalu parah.[443] Beliau turut menetapkan bahawa sebuah hadith lemah kekal lemah, meskipun berbilang sanad, apabila semua sanad tersebut lemah dan matannya *munkar*. Salah satunya ialah hadith "Riba memiliki 70 pintu, yang paling rendah ialah seperti berzina dengan ibunya sendiri". Meskipun dinilai Hasan oleh al-Sakhāwī (m. 902 H/1497 M) dan dinilai sahih oleh al-Albānī (1420 H/1999 M) kerana kumpulan sanadnya (*bi majmū' ṭuruqih*),[444] al-Ḥuwaynī menetapkan hadith ini *munkar* bahkan *bāṭil*.[445]

2.3. Metode Kritik Maḥmūd Sa'īd Mamdūḥ

---

[442] Keempat tokoh ini dinilai *matrūk*. Lihat *ibid*., 1:80, al-Ḥuwaynī , *al-Fatāwā al-Hadīthiyyah,* 1:27, 28 dan 30.
[443] Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī, *Faṣl al-Khiṭāb bi Naqd al-Mughnī 'an al-Ḥifẓ wa al-Kitāb* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985), 8, al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl,* 3:589 dan 4:443.
[444] Lihat al-Albānī, *Silsilah Āḥādith al-Ṣaḥīḥah*, 4:488.
[445] Lihat al-Ḥuwaynī, *Ghawth al-Makdūd*, 2:217, al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl*, 2:514 dan 4:22.

Metode kritik tokoh aliran Sufi ini secara amnya berpandukan kaedah-kaedah ilmu hadith yang terkandung dalam kitab-kitab *Muṣṭalaḥ*. Beliau menegaskan bahawa asas muktamad dalam menentukan status hadith ialah mengikuti jalan ahli hadith dalam mendiskusikan, mengkritik, membentang dan menentukan rumusan.[446] Meskipun begitu, Mamdūḥ selalu menyertakan pandangan fuqahā dan ahli Uṣūl dalam membincangkan konsep-konsep teknikal ilmu hadith. Beliau malah menggalakkan untuk meraikan perbezaan metodologi antara ahli fiqh dan ahli hadith sekaligus melarang "dimenangkan salah satu *manhaj* (metodologi) ke atas *manhaj* yang lain."[447] Penulis mengamati kecenderungan beliau kepada *manhaj* ahli fiqh seringkali lebih berat. Oleh sebab itu, beliau pernah mengkritik ahli hadith mengamalkan sikap "melampau dalam berhati-hati (*iḥtiyāṭ*) yang membawa kepada sikap *tashaddud* (sukar mensahihkan hadith)."[448]

Walaupun Mamdūḥ memiliki kecenderungan tasawuf yang kuat, penulis tidak pernah melihat beliau berhujah dengan *kashf* dalam menilai status hadith. Sebaliknya, kritik beliau terhadap pandangan al-Laknawī (m. 1304 H/1886 M) yang mensahihkan hadith menerusi *kashf* seolah-olah tidak menyokong pengamalan kaedah tersebut. Mamdūḥ berkata: "Yang benar ialah al-Laknawī sepatutnya membincangkan hadith ini dengan menyebutkan semua jalur sanad, mengkaji kesambungan sanad, status perawi, lalu

---

[446] Maḥmūd Sa'īd Mamdūḥ et. al, *Takhrīj Aḥādīth Majma' al-Zawā'id wa Manba' al-Fawā'id* (Kaherah: Muassasah al-Iqrā' al-Khayriyyah, 2010), 1:42.
[447] Mamdūḥ, *al-Ta'rīf*, 1:181.
[448] *Ibid.*, 3:278.

menghimpun semua jalur lalu merumuskan ketetapan umum, serta memanfaatkan ucapan imam-imam *ḥuffāẓ*."[449]

Hadith Sahih menurut Mamdūḥ mesti memenuhi lima syarat: semua perawi yang dalam sanadnya termasuk *ahl al-'adālah* dan *ahl al-ḍabṭ*, sanadnya tidak terputus, selamat daripada cacat yang merosakkan (*'illah qādiḥah*) dan *shudūdh.*[450] Hadith Hasan memenuhi semua syarat di atas akan tetapi *ḍābṭ* perawinya lebih rendah berbanding perawi sahih. Jika status perawi hadith Sahih ialah *Thiqah*, maka perawi hadith Hasan ialah *Ṣadūq* atau *Ḥasan al-Ḥadīth*.

Mamdūḥ turut mengingatkan bahawa penilaian ke atas sebuah hadith yang memiliki banyak jalur sanad tidak boleh ditetapkan berdasarkan kajian ke atas satu sanad sahaja. Sebaliknya, penilaian itu mesti dirumuskan selepas mengkaji semua sanad tersebut secara kolektif. Kelemahan salah satu sanad tidak menjejaskan kesahihan hadith apabila hadith itu telah Sahih menerusi sanad yang lain. Konsep ini menatijahkan pemisahan antara kritik sanad dan kritik matan. Beliau berkata: "Apabila engkau melihat seorang pendusta atau pemalsu dalam sanad, janganlah segera menghukum palsu hadith tersebut. Kita mesti membezakan antara menghukum sanad dengan menghukum matan."[451] Dalam kritik yang memisahkan sanad dan matan seperti ini, sebuah hadith boleh jadi lemah sanadnya namun

---

[449] Mamdūḥ, *al-Ittijāhāt al-Ḥadīthiyyah*, 331.
[450] Mamdūḥ et. al, *Takhrīj Aḥādīth,* 1:43.
[451] Mamdūḥ, *al-Ta'rīf,* 2: 226.

sahih matannya, begitu juga sebaliknya. Justeru, apabila al-Albānī melemahkan hadith "*Sebut-sebutlah kebaikan orang yang telah mati*" kerana perawinya iaitu Imrān bin Anas berstatus *Munkar al-Ḥadīth*, Mamdūḥ menyanggah dan berkata: "Hadith ini sahih. Kelemahan sanad tidak memberi kesan dalam matan apabila telah sahih menerusi jalur-jalur (*ṭuruq*) yang lain. Hadith ini memiliki dua *shāhid*: daripada hadith Ā'ishah dan Mughirah bin al-Shu'bah."[452]

Metode kritik Mamdūḥ bukan setakat memisahkan antara sanad dan matan, akan tetapi turut memisahkan secara teliti setiap patah kata yang terkandung di dalam matan. Dalam sepotong hadith yang diriwayatkan, boleh jadi beberapa perkataan di dalamnya sahih dan yang lain lemah. Perkara ini sangat sering dijumpai dalam metode kritik hadith Mamdūḥ. Salah satunya diskusi beliau tentang hadith Abū Umāmah al-Bāhilī daripada Rasulullah s.a.w. bersabda:

إِنَّ اَلْمَاءَ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ إِلَّا مَا غَلَبَ عَلَى رِيحِهِ وَطَعْمِهِ وَلَوْنِهِ .

> Terjemahan: Sesungguhnya air tidak menjadi najis kerana (bercampur dengan) sesuatu benda apapun melainkan apabila telah berubah bau, rasa ataupun warnanya.

---

[452] *Ibid.*, 5: 231.

Membantah pandangan al-Albānī yang melemahkan hadith ini, Mamdūḥ menegaskan bahawa bahagian awal hadith (*Sesungguhnya air tidak menjadi najis kerana sesuatu benda apapun*) adalah sahih kerana sokongan pelbagai sanad yang lain dan sokongan ijmak. Kelemahan hadith ini hanya pada bahagian akhirnya sahaja.[453]

2.3.1. Kaedah Penentuan Status Perawi

Status perawi di sisi Mamdūḥ merupakan asas terpenting dalam penetapan status hadith. Diskusi tentang perkara ini selalu menjadi perhatian utama dan pertama dalam kritik hadith beliau. Mamdūḥ menceritakan kesepakatan fuqahā', ahli hadith dan ahli Uṣūl bahawa seorang perawi hadith sahih mesti *thiqah*, iaitu memenuhi sifat-sifat ‘*adālah* dan *ḍabṭ* yang memadai. Kajian aspek ‘*adālah* bertujuan mengenalpasti status keislaman dan kejujuran perawi. Dan aspek *ḍabṭ* ditujukan untuk memastikan perawi berkenaan menyampaikan riwayat yang beliau terima dengan tepat.[454] Sebagaimana jelas terlihat, perbincangan Mamdūḥ tidak murni meruju kepada ahli hadith, akan tetapi mencampurkan pandangan mereka dengan pandangan fuqahā' dan ahli Uṣūl.

Menurut Mamdūḥ, status perawi boleh ditetapkan dengan merujuk kepada hanya ucapan satu orang imam. Syaratnya ucapan itu tidak bertentangan dengan imam yang lain,

---

[453] *Ibid*., 2:136

[454] Maḥmūd Sa‘īd Mamdūḥ, *al-Iḥtifāl bi Ma‘rifah al-Ruwāt al-Thiqāt alladhīna Laysū fi Tahdhīb al-Kamāl* (Dubai: Dār al-Buhuth wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 2003), 1: 23.

tokoh tersebut tidak *Mutasāhil* (sering bermudah) atau terpengaruh dengan unsur-unsur subjektif (*taḥāmul*).[455] Apabila berlaku pertembungan *jarḥ* dan *ta'dīl*, Mamdūḥ selalu berusaha menjamak kedua-dua pandangan. Jika kedua-dua pihak sama kuat, maka beliau mengambil jalan tengah dan menetapkan status Hasan bagi perawi berkenaan.[456] Jika tidak, maka beliau mentarjih *ta'dīl* ke atas *jarḥ* yang tidak menjelaskan sebab (*ghayr mufassar*). Beliau berkata: "Seorang perawi yang terdapat pada dirinya *jarḥ* dan *ta'dīl* sekaligus, namun *jarḥ* berbentuk *mubham* tidak *mufassar*, maka *jarḥ* tersebut mesti ditolak, tidak diamalkan dan tidak endahkan."[457] Aplikasi kaedah ini selalunya berkaitan dengan usaha-usaha beliau dalam mempertahankan para perawi yang dilemahkan oleh ahli hadith terdahulu seperti 'Aṭiyyah al-'Awfī, Fuḍayl bin Marzūq dan Rawḥ bin Ṣalāḥ.[458]

Jika pertembungan tersebut melibatkan kalangan *Mutasāhil* (longgar), *Mutashaddid* (ketat) dan *Mu'tadil* (sederhana), maka Mamdūḥ selalu memenangkan pandangan *Mu'tadil*. Pengkategorian tokoh-tokoh hadith dalam ketiga-tiga kategori ini sedikit berbeza daripada yang terdapat dalam metode kritik al-Ḥuwaynī. Beliau menafikan *tasāhul* daripada al-Tirmidhī (m. 279 H/892 M), Ibn Ḥibbān (m. 354 H/965 M), al-Ḥākim (m. 405 H/1012 M) dan Ahmad al-'Ijlī (m. 261 H/875 M). Empat tokoh ini dinilai *Mu'tadil* oleh

[455] Mamdūḥ et. al, *Takhrīj Aḥādīth,* 18.
[456] Lihat misalnya diskusi beliau berkenaan status Mūsā bin Wardān, Ḥajjāj bin Farāfiṣah, Darrāj Abū al-Samḥ dan Fuḍayl bin Marzūq dalam takhrij Muhammad Sa'īd Mamdūḥ yang dicetak bersama Ṣalāḥ al-Dīn Khalīl bin Kaykaldī al-'Alā'ī, *al-Naqd al-Ṣaḥīḥ limā 'turiḍa 'alayh min Aḥādīth al-Maṣābīḥ* (Kaherah: Dār al-Baṣā'ir, 2009), h. 61, 63 dan 69. Lihat juga Maḥmūd Sa'īd Mamdūḥ, *Raf' al-Manārah li Takhrīj Aḥādīth al-Tawassul wa al-Ziyārah* (Kaherah: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāth, 2006) 177.
[457] Mamdūḥ, *Raf' al-Manārah*, 181.
[458] Lihat *ibid.*, 147, 177 dan 197.

Mamdūḥ walaupun ditetapkan dalam kategori *Mutasāhil* oleh al-Ḥuwaynī dan kalangan Salafi.[459]

Sepertimana al-Ḥuwaynī, Mamdūḥ berpandangan bahawa madhhab dan aliran yang menjadi anutan seorang perawi tidak mempengaruhi status riwayatnya. Beliau mengatakan bahawa praktik ahli hadith di medan kritik tidak melihat kefasikan sebagai cacat dalam riwayat walaupun hangat diperdebatkan secara teoretikal dalam kitab-kitab *Muṣṭalaḥ*.[460] Bagaimanapun, penulis melihat Mamdūḥ tidak konsisten dalam aplikasi kaedah ini. Beliau mengingatkan kaedah ini apabila perbincangan berkaitan dengan perawi Syiah, namun melupakannya apabila berbincang tentang perawi nāṣibī (pembenci ahli bait). Apabila seorang ahli hadith melemahkan perawi yang berkait rapat dengan ahli bait, beliau menyindir dan menuduhnya sebagai kalangan *nāṣibī* yang berusaha menyelewengkan ilmu hadith.[461] Beliau bahkan mencadangkan setiap tuduhan *tasyayyu'* (menyokong fahaman Syiah) tidak boleh diterima sebelum dikaji semula.[462] Pada masa yang sama, Mamdūḥ menilai negatif setiap perawi *nāṣibī* dan menilai mereka *majrūḥ* secara mutlak.[463]

---

[459] Lihat ulasan beliau dalam Mamdūḥ, *Raf' al-Manārah,* 152, 175, 177 dan 190, dan Mamdūḥ, *al-Ta'rīf,*1:358, 3:451.
[460] Mamdūḥ , *al-Ta'rīf,* 1:227, Mamdūḥ, *al-Ittijāhāt al-Ḥadīthiyyah*, 87.
[461] Beliau pernah menujukan tuduhan ini kepada Zakariyā al-Sājī, Ibn Ḥajar, al-Dhahabī, Ibn al-Subkī dan al-'Ijlī. Lihat Mamdūḥ, *Raf' al-Manārah,* 194, Mamdūḥ, *al-Ittijāhāt al-Ḥadīthiyyah,*101, 581-583.
[462] Mamdūḥ, *al-Ittijāhāt al-Ḥadīthiyyah*, 579. Menurut Mamdūḥ, salah seorang tokoh hadith yang patut dicurigai apabila menuduh Syiah seorang perawi ialah Yaḥyā bin Ma'īn (m. 233 H/848 M) dan al-Dhahabī (m. 748 H/1348 M). Lihat *Ibid.*, 84 dan 587.
[463] Mengulas ucapan Abū Isḥāq al-Jawzajānī (m. 259 H/873 M) yang melemahkan 'Utbah bin Abī Hakīm, Mamdūḥ berkata: "Jangan sibukkan dirimu dengannya. Al-Jawzajānī sendiri *majrūh* secara nas kerana beliau Nāṣibī." Mamdūḥ, *al-Ta'rīf,* 2:321. Penulis melihat sikap ini adalah kelanjutan daripada sentimen Ahmad al-Ghumārī (m. 1380 H/1960 M) yang melampau dalam fanatik kepada ahli Bayt. Tokoh hadith Sufi ini pernah menuduh al-Bukhārī *nāṣibī* hanya kerana melemahkan Muhammad bin 'Abd Allah bin al-Ḥasan, seorang tokoh ahli bait yang bergelar *al-Nafs al-Zakiyyah* Lihat

2.3.1.1. *Tawthīq Ḍimnī*

Selain ucapan imam-imam *jarḥ wa ta'dīl*, Mamdūḥ berpandangan bahawa penetapan status perawi boleh dilakukan menerusi kaedah *Tawthīq Ijmālī* atau *Ḍimnī.* Beliau menjelaskan bahawa kaedah ini adalah "penetapan status *thiqah* kepada perawi dengan mengamalkan aturan umum (*ḍābiṭ kulli*) seperti ucapan: *guru-guru si fulan adalah thiqah, perawi yang didiamkan si fulan adalah thiqah,* dan lain-lain."[464] Menurut beliau, *Tawthīq* ini menempati darjat lebih rendah daripada penetapan dalam bentuk kenyataan (*naṣ*). Kaedah ini juga bersifat kebanyakan (*aghlabī*) bukan keseluruhan (*kullī*) kerana sesetengah tokoh yang diperkatakan sedemikian terbukti turut meriwayatkan daripada perawi lemah.

Penulis melihat cakupan kaedah ini dalam metode kritik Mamdūḥ sangat luas. Selain ucapan-ucapan di atas, kaedah ini turut meliputi semua perawi yang dikatakan oleh Muslim: "Tulislah (hadith) daripadanya", semua tokoh yang diperselisihkan samada sahabat ataupun bukan, semua pegawai Khalifah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, semua perawi yang diriwayatkan oleh al-Sha'bī dan Hasan al-Baṣrī dengan menyebut namanya, semua perawi yang didiamkan oleh Ibn Ma'īn, dan semua perawi yang disebutkan oleh Malik

---

Ahmad bin Muhammad Ṣiddīq al-Ghumārī, *al-Mudāwī li 'Ilal al-Jāmi' al-Ṣaghīr wa Syarhay al-Munāwī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), 1:343.

[464] Mamdūḥ, *al-Iḥtifāl*, 1: 69.

dalam kitabnya.[465] Beliau turut menetapkan bahawa semua perawi yang terdapat dalam buku al-Dhahabī yang bertajuk *Man Tukullima Fīh* adalah *ṣadūq*.[466]

Mamdūḥ menjelaskan bahawa *Taṣḥīḥ* (penetapan sahih) dan *Taḥsīn* (penetapan Hasan) selari dengan *Tawthīq*. Sebuah hadith yang telah ditetapkan Sahih atau Hasan oleh seorang pakar secara tidak langsung adalah penetapan *Thiqah* bagi semua perawi dalam sanad hadith tersebut. Jika perawi tersebut pernah dilemahkan oleh sesetengah ahli hadith, maka *Taṣḥīḥ* ini ditafsirkan sebagai sebuah pandangan alternatif. Jika para perawi tersebut tidak pernah dinilai *thiqah* oleh sesiapapun, maka *Taṣḥīḥ* ini adalah ketetapan *Thiqah* baginya. Jika perawi tersebut pernah dinilai *Thiqah* oleh ahli hadith yang lain, maka *Taṣḥīḥ* ini semakin mengukuhkan status beliau.[467] Menurut Mamdūḥ, kaedah ini diamalkan oleh tokoh-tokoh hadith kalangan Muta'akhirīn seperti Ibn al-Qaṭṭān (m. 628 H/1230 M), Ibn Daqīq al-'Īd (m. 702 H/1302 M), al-Dhahabī (m. 748 H/1348 M), Ibn Ḥajar (m. 852 H/1448 M), Zakariyyā al-Anṣārī (m. 926 H/1520 M) dan al-Sakhāwī (m. 902 H/1497 M).[468]

Mamdūḥ selalu menggunakan kaedah ini untuk menguatkan para perawi yang dinilai lemah atau *Majhūl* oleh tokoh-tokoh Salafi seperti Shabīb bin Sa'īd al-Ḥabṭī,[469] Ṭāhir bin

---

465 Lihat *Ibid.*, 1:71-72, Mamdūḥ, *al-Ta'rīf,* 2:64, 4:399, Mamdūḥ, *Raf' al-Manārah,* 148, Mamdūḥ, *al-Ittijāhāt al-Ḥadīthiyyah,* 47.
466 Lihat Mamdūḥ, *Raf' al-Manārah*, 180.
467 Lihat penjelasan dan hujah Mamdūḥ dalam *al-Iḥtifāl*, 1:41-42, *al-Ta'rīf*, 1:199 dan 201, *Raf' al-Manārah,* 126, 127, 210, 213, 235, *al-Ittijāhāt al-Ḥadīthiyyah,* 108.
468 Lihat *al-Ta'rīf*, 1:201-208.
469 Mamdūḥ mengatakan bahawa al-Ṭabarānī pernah menilai sahih hadithnya, justeru beliau *Thiqah* di sisinya. Mamdūḥ, *Raf' al-Manārah*, h. 126.

‘Īsā al-Miṣrī,[470] Tha‘labah bin ‘Abbād,[471] Dāwūd bin Abī Ṣāliḥ,[472] dan ramai lagi. Dalam usahanya menguatkan status ‘Aṭiyyah al-‘Awfī yang dilemahkan kebanyakan ahli hadith, Mamdūḥ berkata: “Beliau dinilai *thiqah* oleh Ibn Ma‘īn, Ibn Sa‘ad dan Ibn Shāhīn. Hadithnya berkali-kali dihasankan oleh al-Tirmidhī. Abū Dāwūd mendiamkannya. Hadithnya turut dihasankan oleh lebih daripada seorang *ḥāfiẓ*.”[473] Beliau lalu merumuskan bahawa hadith beliau mesti diterima dan dianggap sebagai Hasan *li-Dhātih*.”[474]

Mamdūḥ meluaskan cakupan kaedah *Tawthīq Ḍimnī* sehingga meliputi setiap hadith yang terkandung dalam kitab-kitab bertajuk Ṣaḥīḥ. Semua hadith dalam Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah dan Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān adalah sahih, justeru semua rijāl-nya adalah *Thiqah*. Beliau meluaskan lagi hingga meliputi kitab-kitab yang mengandungi hadith-hadith pilihan seperti *al-Muntaqā* karya Ibn al-Jārūd (m. 307 H/920 M) dan *al-Mukhtārah* karya al-Ḍiyā’ al-Maqdisī (m. 643 H/1245 M). Semua hadith dalam kedua-dua kitab ini adalah Sahih di sisi penulisnya, justeru semua perawinya *Thiqah*. Diam Abū Dāwūd (m. 275 H/889 M) apabila meriwayatkan sebuah hadith dalam al-Sunan turut dimaknai *taṣḥīḥ* sekaligus *Tawthīq* perawinya.[475] Mamdūḥ terus meluaskan cakupan konsep ini sehingga meliputi tokoh-tokoh yang bukan pengkhususan hadith. Seorang faqīh mujtahid yang berhujah

---

[470] *Ibid*., 127.
[471] *Ibid*., 213.
[472] *Ibid*., 235.
[473] Mamdūḥ, takhrij *al-Naqd al-Ṣaḥīḥ,* 89. ‘Aṭiyyah bin Sa‘ad al-‘Awfī al-Kūfi seorang tokoh Syiah yang lemah di sisi ahli hadith. Lihat ucapan pakar-pakar hadith berkenaan beliau dalam Ibn Ḥajar al-‘Asqlānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb* (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 2001), 3:114. Meskipun begitu, Mamdūh berusaha menguatkan status tokoh ini. Beliau bahkan mengkhaskan perkara ini dalam sebuah buku bertajuk *al-Qawl al-Mustawfī fi al-Intiṣār li Aṭiyyah al-‘Awfī.*
[474] Mamdūḥ, *Raf‘ al-Manārah*, 215.
[475] Lihat misalnya Mamdūḥ, *al-Ta‘rīf,* 4:57, Mamdūḥ, *al-Ittijāhāt al-Ḥadīthiyyah,* 89.

dengan sesebuah hadith, padahal terdapat *mu'āriḍ* (dalil penentang) bagi hadith tersebut, ditafsirkan sebagai *Taṣḥīḥ* sekaligus *Tawthīq* para perawinya. Seorang ulama yang terkenal hanya berhujah dengan hadith Sahih sahaja apabila menyebutkan sebuah hadith ditafsirkan sebagai *taṣḥīḥ* sekaligus *Tawthīq* perawinya.[476] Penulis tidak pernah melihat seseorang yang meluaskan konsep Tawthīq ini sepertimana yang dilakukan oleh Mamdūḥ.

2.3.1.2. Perawi *Majhūl*

Sebagaimana al-Ḥuwaynī, Mamdūh membahagi *Majhūl* kepada dua kategori: *Majhūl al-'Ayn* dan *Majhūl al-Ḥāl*. Perawi yang berstatus *Majhūl al-'Ayn* ialah "seseorang yang (memiliki) sedikit riwayat, tidak dinilai *thiqah* (oleh sesiapa) dan tiada yang meriwayatkan daripadanya melainkan seorang sahaja." Menurut beliau, Ibn al-Ṣalāḥ (m. 643 H/1245 M) menyebut perawi seperti ini sebagai *Majhūl* Zahir dan Batin. Adapun *Majhūl al-Ḥāl*, maka istilah ini diberikan kepada setiap perawi yang diriwayatkan oleh dua orang atau lebih, atau diriwayatkan oleh seorang perawi yang *thiqah* masyhur. Dalam istilah Ibn al-Ṣalāḥ, perawi ini disebut *Mastūr* atau *Majhūl Bāṭin*.[477]

Mamdūḥ berpandangan riwayat satu orang perawi *Thiqah* telah memadai untuk mengangkat *Majhūl al-'Ayn* kepada *Majhūl al-Ḥāl*. Beliau berkata:

---

[476] Mamdūḥ, *al-Ta'rīf,* 199-201.
[477] *Ibid.,* 1:276.

> Memadai dengan riwayat satu orang *thiqah* untuk mengangkat *Majhūl al-ʻAyn* adalah madhhab yang kuat dan kaedah yang diamalkan. Ini adalah madhhab Ibn Khuzaymah, Ibn Ḥibbān, al-Ḥākim, Ibn ʻAbd al-Bar, bahkan juga Ibn Abī Ḥātim, dan lain-lain. Oleh yang demikian, jika seorang perawi *thiqah* yang masyhur meriwayatkan daripada seseorang perawi, maka riwayat beliau memadai untuk mengangkat status *Majhūl al-ʻAyn* selanjutnya menempatkan perawi berkenaan ke dalam kalangan *Majhūl al-Ḥāl* atau *Mastūr*.[478]

Beliau selanjutnya menerima riwayat *Mastūr* apabila memenuhi dua syarat: kandungan hadith yang beliau riwayatkan tidak *munkar* dan perawi daripadanya *thiqah*.[479] Perawi *Mastūr* daripada kalangan tābiʻin bahkan mesti diterima tanpa syarat.[480] Kaedah ini diperolehi daripada Ahmad al-Ghumārī (m.1380 H/1960 M) yang melihat sifat *Majhūl* bukan cacat hakiki akan tetapi sekadar sangkaan yang boleh terangkat. Kedua-dua syarat yang disebutkan berfungsi untuk memastikan ketekalan riwayat perawi tersebut sekaligus membawanya kepada darjat *qabūl*.[481]

Mamdūḥ memiliki pandangan yang positif berkenaan *Tawthīq* Ibn Ḥibbān (m. 354 H/965 M). Beliau tidak bersetuju dengan pandangan Salafi yang menetapkan tokoh hadith ini sebagai *Mutasāhil*. Menurut beliau, para perawi dalam kitab *al-Thiqat* terbahagi dua. Pertama, para perawi yang diperselisihkan statusnya oleh ahli hadith, namun Ibn Ḥibbān menilai mereka *thiqah* selepas mengkaji riwayatnya. Menurut Mamdūḥ, ahli hadith sepakat

---

[478] Mamdūḥ, *al-Taʻrīf*, 1:279.
[479] *Ibid*., j. 1, h. 281.
[480] Mamdūḥ, *al-Taʻrīf*, 1:291. Mamdūḥ selalu menggunakan kaedah ini untuk mensahihkan riwayat Majhūl daripada kalangan tābiʻin. Untuk mendapatkan beberapa contoh, lihat Mamdūḥ, *al-Taʻrīf*, 2: 255 dan 276, 4:184, 5:41 dan 237, 6:115.
[481] Al-Ghumarī membincangkan kaedah ini dalam bukunya *al-Ajwibah al-Aḥmadiyyah ʻala al-As'ilah al-ʻAzīziyyah*. Mamdūḥ menukil idea-idea penting buku ini dalam *al-Taʻrīf*, 1:283-285.

menerima *Tawthīq* Ibn Ḥibbān bagi kategori ini. Kedua, para perawi yang tidak dinilai *thiqah* ataupun lemah oleh mana-mana ahli hadith, akan tetapi guru dan murid beliau *thiqah*, dan matan hadith yang beliau riwayatkan tidak *munkar*. Perawi sebegini *thiqah* di sisi Ibn Ḥibbān walaupun jumhur ahli hadith menilainya *Majhūl al-ḥāl*. Selepas menyokong pandangan Ibn Ḥibbān dalam perkara ini, Mamdūḥ merumuskan bahawa *Tawthīq* Ibn Ḥibbān setara dengan ahli hadith yang lain, justeru memiliki kekuatan yang signifikan dalam menafikan status *Majhūl* daripada seorang perawi.[482]

Apabila diterjemahkan dalam medan kritik, konsep penerimaan *Tawthīq* Ibn Ḥībbān ini menatijahkan penilaian *Thiqah* bagi ramai perawi yang dilemahkan oleh kalangan Salafi. Mereka antaranya ialah Ibrāhīm bin Muslim, Ṣadaqah bin Abī Sahl, Ya'qūb bin Mujamma', Khuzaymah dan Kinānah Mawlā Ṣafiyyah, Abū Ḥabīb bin Ya'lā bin Munyah, Iyās bin Khalīfah, 'Īsā bin Hiṭṭān al-Raqqāsyī, Huṣayn al-Hibrānī, 'Aṣim al-'Anazī, 'Ubayd Allah bin 'Abd Allāh bin Mawhab, 'Amr bin al-Hurayth, 'Umayr Mawlā 'Umar bin al-Khaṭṭāb dan Zaynab al-Sahmiyyah.[483] Meskipun beliau selalu menegaskan perkara ini dalam pelbagai kesempatan, namun begitu penulis menemukan beberapa kes yang menunjukkan bahawa beliau tidak konsisten dalam pendirian ini. Beliau tetap dinilai *Majhūl* beberapa perawi meskipun terdapat *Tawthīq* Ibn Ḥibbān bagi mereka seperti al-

---

[482] Lihat *Ibid.*, 1:389, Mamdūḥ, *Raf' al-Manārah*, 151, Mamdūḥ, *al-Ittijāhāt al-Ḥadīthiyyah*, 93.
[483] Lihat Mamdūḥ, *al-Ta'rīf*, 2:84, 255, 274, 277 dan 280, 3:250, 3: 270 dan 310, 4: 318, Mamdūḥ, *al-Ittijāhāt al-Ḥadīthiyyah,* 42 dan 99, Mamdūḥ, *Raf' al-Manārah,* 110, Maḥmūd Sa'īd Mamdūḥ, *Wuṣūl al-Tahānī bi Ithbāt Sunniyat al-Subḥaḥ wa al-Rad 'ala al-Albānī* (Beirut: Dar al-Imām al-Rawwās, 2007), 30 dan 32.

Qāsim bin ‘Abd Allāh bin ‘Amr, Ḥakīm bin Syarīk, Yaḥyā bin al-Qāsim dan Sa‘īd bin Zur‘ah.[484] Berkenaan dengan Ya’lā bin Abī Yaḥyā yang dinilai *Majhūl* oleh Ibn Abī Ḥātim, Maḥmūd berkata: “Tidak bermanfaat sebutan namanya oleh Ibn Ḥibbān dalam kitab *al-Thiqāt*.”[485]

Mamdūḥ turut menyalahi pandangan popular di kalangan Salafi yang menetapkan *Majhūl* bagi setiap perawi *Wuḥdān* (perawi yang hanya memiliki seorang murid sahaja). Menurut beliau, perawi *Wuḥdān* tidak mesti selalu dihukumkan Majhūl kerana status perawi ditentukan mengikut status ‘*adālah* dan *ḍabṭ*-nya bukan bilangan muridnya.

Beliau juga menafikan status *Majhūl* setiap perawi yang didiamkan oleh Ibn Abī Ḥātim (m. 327 H/938 M) dalam kitab *al-Jarḥ wa al-Ta‘dīl*. Beliau menjelaskan: “Diam Ibn Abi Ḥātim terhadap perawi bukan bermakna perawi tersebut *Majhūl*, berbeza dengan pandangan al-Albānī dan Ḥammād al-Ansari. Diamnya beliau itu adalah kerana tidak menemukan penilaian *jarḥ* ataupun *ta‘dīl* bagi perawi tersebut.”[486] Berpandukan madhhab *fuqahā’* yang menerima riwayat *mastūr*, Mamdūḥ selanjutnya menetapkan bahawa perawi berkenaan termasuk dalam kalangan *maqbūl* kerana tidak dijumpai *jarḥ*.[487] Meski begitu, ulasan beliau terhadap status Ḥakam bin Sharīk yang hanya diriwayatkan oleh ‘Aṭā’ bin Dīnār seolah menyalahi ketetapan ini. Perawi ini didiamkan oleh al-Bukhārī dan Ibn Abī

[484] Mamdūḥ, *al-Ittijāhāt al-Ḥadīthiyyah,* 33, 34 dan 102.
[485] lihat *ibid.,* 58.
[486] *Ibid.,* 274.
[487] Mamdūḥ, *al-Ta‘rīf*, 1: 239-240.

Ḥātim, namun Ibn Ḥibbān menyebut namanya dalam kitab *al-Thiqāt*. Selari dengan kaedah beliau sendiri, sepatutnya perawi ini berstatus *maqbūl*, bahkan *thiqah* kerana sokongan *Tawthīq* Ibn Hibban. Hairannya, beliau malah menilai perawi ini *Majhūl* sekaligus mengkritik Ahmad Shākir yang mensahihkan hadithnya.[488] Penulis tidak menemukan tafsiran yang munasabah untuk sikap ini selain kecenderungan beliau yang selalu ingin menyalahi tokoh-tokoh Salafi.

2.3.1.3. Perawi *Mukhtaliṭ*

Kaedah Mamdūḥ dalam berinteraksi dengan perawi mukhtalit selari dengan ketetapan kitab-kitab *Muṣṭalaḥ*. Beliau berkata: "Apabila seorang perawi *thiqah* mengalami *ikhtilāṭ* kerana usia tua atau lain-lain, maka riwayat orang yang meriwayatkan daripadanya sebelum *ikhtilāṭ* diterima. Adapun orang yang meriwayatkan daripadanya selepas *ikhtilāṭ*, atau sebelum dan selepas sekaligus, atau tidak diketahui masa riwayatnya, maka penerimaan riwayat semua orang ini digantung (*tawaquf*)."[489]

Bagaimanapun, penulis melihat tokoh hadith Sufi ini memiliki kaedah-kaedah khas untuk mensahihkan riwayat *mukhtaliṭ*. Kaedah-kaedah tersebut tidak dapat kita jumpai dalam kritik hadith tokoh-tokoh Salafi. Salah satunya ialah beliau mensahihkan riwayat

---

[488] Lihat Mamdūḥ, takrij *al-Naqd al-Ṣaḥīḥ*, 33.
[489] Mamdūḥ et. al, *Takhrīj Aḥādīth,* 1:32.

Mukhtaliṭ apabila sanad seumpamanya pernah disahihkan oleh al-Bukhārī ataupun Muslim. Perkara ini beliau tegaskan apabila berdiskusi tentang status kesahihan riwayat Isrā'īl bin Yūnus daripada datuk beliau Abū Isḥāq al-Sabī'ī.[490] Meskipun bersetuju bahawa riwayat ini berlaku selepas *ikhtilāṭ*, Mamdūḥ tetap mensahihkannya kerana "al-Bukhārī dan Muslim berhujah dengan hadith beliau daripada datuknya... justeru tidak elok bagi seorang ahli hadith bertawaquf dalam hadith Abū Isḥāq hanya kerana perkara ini."[491]

Apabila tempoh *samā'* seseorang perawi yang tidak diketahui sama ada berlaku sebelum atau selepas *ikhtilāṭ*, Mamdūḥ berusaha memastikan *samā'* dengan pelbagai cara. Salah satunya ialah membandingkan usia perawi itu dengan usia tokoh yang mendengar sebelum *ikhtilāṭ* sebagaimana ulasan beliau berkenaan status riwayat Abū Ḥanīfah daripada 'Aṭā' bin al-Sā'ib. Beliau mengatakan bahawa Abū Ḥanīfah lebih tua dan lebih dahulu menuntut ilmu berbanding Shu'bah dan al-Thawrī. Jika kita menetapkan samā' kedua-dua tokoh ini daripada 'Aṭā' bin al-Sā'ib berlaku sebelum *ikhtilāṭ*, maka riwayat Abū Ḥanīfah tentu lebih dahulu daripada mereka.[492] Cara yang lain ialah membandingkan tarikh wafat kedua-dua perawi seperti yang beliau lakukan dalam memastikan status riwayat Suhayl bin Abī Ṣālih dan Muhammad bin 'Ajlān daripada Abū Isḥāq al-Sabī'ī. Suhayl dan Ibn 'Ajlān

---

[490] Abū Isḥāq 'Amr bin 'Abdillah al-Sabī'ī al-Kūfī seorang perawi thiqah yang mengalami *ikhtilāṭ* di akhir hayatnya. Sesetengah ulama menafikan perkara ini dan berpendapat bahawa beliau hanya lupa sedikit sahaja. Lihat Ibn al-Ṣalāḥ, *'Ulūm al-Ḥadīth*, h. 392, Burhān al-Dīn al-Ḥalabī, *al-Ightibāṭ*, h. 273.

[491] Mamdūḥ, *al-Ta'rīf*, 4:410. Kaedah ini turut menjadi sandaran beliau dalam mensahihkan riwayat Zuhayr bin Mu'āwiyah, 'Ammār bin Ruzayq, Mis'ar bin Kidām dan Abū Bakr bin 'Ayyāsy daripada Abū Isḥāq al-Sabī'ī meskipun mereka semua mendengar selepas *ikhtilāṭ*. Lihat *ibid.*, 4:30, 303 dan 331, 6:110.

[492] *Ibid*, 4:244. 'Aṭā bin al-Sā'ib seorang perawi thiqah asal Kufah yang mengalami *ikhtilāṭ* di akhir hayatnya sebagaimana yang telah disebutkan sebelum ini. Syu'bah dan Sufyān al-Thawrī disepakati mendengar daripada beliau sebelum *ikhtilāṭ*.

lebih dahulu wafat berbanding Shu‘bah dan al-Thawrī. Jika kita menetapkan bahawa Shu‘bah dan al-Thawrī mendengar hadith daripada al-Sabī‘ī sebelum *ikhtilāṭ*, maka Suhayl dan Ibn ‘Ajlān tentu lebih dahulu daripada mereka.[493]

2.3.2. Kaedah Kesambungan Sanad

Secara teori, Mamdūḥ menetapkan bahawa *mursal* (keterputusan sanad yang berlaku antara tokoh tābi‘īn dan Rasulullah s.a.w.) termasuk kategori hadith lemah. Namun secara praktikal, beliau tetap berhujah dengan *Mursal* semua tokoh tābi‘in tanpa membezakan antara kalangan besar (*Kibār al-Tābi‘īn*) ataupun kecil (*Ṣighār al-Tābi‘īn*). Beliau menegaskan bahawa *mursal* hujah di sisi Abū Ḥanīfah, Mālik dan salah satu riwayat yang paling masyhur daripada Ahmad. Beliau bahkan berhujah dengan jenis-jenis *Mursal* yang telah dilemahkan oleh ahli hadith seperti *Mursal* Ibn Shihāb al-Zuhrī, *Mursal* Hasan al-Baṣrī dan *Mursal* Ibrāhīm al-Nakhā’ī.[494] Seperti ‘Abd Allah al-Ghumārī (m. 1413 H/1993 M), Mamdūḥ sering menggunakan istilah *Mursal Ṣaḥīḥ* yang untuk pengukuhan beramal dengannya.[495]

---

[493] *Ibid.*, 4:303. Sebagaiman penulis sebutkan sebelum ini, Abū Isḥāq al-Sabī‘ī seorang ulama tābi‘in di Kufah yang mengalami *ikhtilāṭ*. Shu‘bah dan Sufyān al-Thawrī disepakati mendengar daripada beliau sebelum *ikhtilāṭ*. Lihat Ibn al-Kayyāl, *al-Kawākib al-Niyyārāt,* 341-356.

[494] Lihat Mamdūḥ, *al-Ta‘rīf,* 2:36, 3:478, 4:513 dan 6:24.

[495] Lihat misalnya Mamdūḥ, *Kashf al-Sutūr*, 106, Mamdūḥ, *Raf‘ al-Manārah*, 157 dan 161, Mamdūḥ, *al-Ta‘rīf*", 4:513. Untuk penggunaan istilah *mursal ṣaḥīḥ* di sisi al-Ghumārī, lihat misalnya ‘Abd Allah bin Muhammad bin al-Ṣiddīq al-Ghumārī, *al-Ṣubḥ al-Sāfir fi Taḥqīq Ṣalāh al-Musāfir* (Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1999), 16.

Mamdūḥ menjelaskan bahawa aspek kesambungan sanad dapat dikenalpasti menerusi kenyataan eksplisit (*taṣrīḥ*) atau pengamatan petanda (*qarīnah*). Kenyataan perawi yang menunjukkan *samā‘* ialah seperti "aku mendengar (*sami‘tu*)", "beliau memberitahuku (*ḥaddathanī*)" atau yang seumpama dengannya. Jika seorang perawi tidak pernah menyatakan lafaz tersebut dalam riwayat, petanda yang mengisyaratkan *samā‘* seperti perjumpaan (*liqā’*) dan kesemasaan (*mu‘āṣarah*) boleh digunapakai apabila perawi berkenaan bukan *mudallis*.[496]

Dalam aplikasi di medan kritik, Mamdūḥ menghukum terputus sebuah sanad jika pakar hadith terdahulu menafikan *samā‘* perawi. Namun beliau mengabaikan penafian tersebut apabila menjumpai bukti *samā‘* dalam riwayat yang sahih. Sebagaimana ketetapan al-Ḥuwaynī, Mamdūḥ turut berpandangan bahawa dalil utama dalam penetapan status kesambungan sanad ialah riwayat. Jika ketetapan pakar menyalahi bukti riwayat, maka bukti riwayat lebih utama untuk dijadikan pegangan.

Kaedah ini membuka peluang bagi Mamdūḥ untuk menyalahi pelbagai ketetapan pakar hadith terdahulu. Beliau misalnya menetapkan kesahihan *samā‘* ‘Abd Allāh bin Nujay daripada ‘Ali bin Abī Ṭālib walaupun telah dinafikan oleh Ibn Ma‘īn (m. 233 H/848 M).[497] Beliau berhujah dengan sebuah riwayat dalam *Musnad al-Bazzār*, *Khaṣā’iṣ al-Nasā’ī* dan *Sunan al-Bayhaqī* yang menyatakan secara jelas *samā‘* Ibn Nujay daripada ‘Ali.

---

[496] Mamdūḥ, *Takhrīj Aḥādīth*, 1:33.
[497] Ṣalāḥ al-Dīn Khalīl bin Kaykaldī al-‘Alā’ī, *Jāmi‘ al-Taḥṣīl fi Aḥkām al-Marāsīl* (Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1986), 217.

Mamdūḥ berkata: “Jika engkau menemukan pendapat yang menafikan *samā’* ‘Abd Allāh bin Nujay daripada ‘Ali, maka janganlah berpegang dengannya. Pandangan yang mensabitkan didahulukan ke atas yang menafikan.”[498] Kaedah dan hujah serupa turut beliau gunakan untuk menghukum *muttaṣil* riwayat ‘Irāk bin Mālik daripada ‘Ā’ishah meskipun ditetapkan *mursal* oleh Ahmad bin Hanbal (m. 241 H/855 M).[499]

2.3.2.1. Sanad *Mu‘an‘an*

Kritik hadith Mamdūḥ berkenaan sanad *mu‘an‘an* mensabitkan khilaf antara Muslim dan al-Bukhārī sekaligus mentarjih madhhab Muslim. Menurut beliau, *mu*‘*aṣarah*, *imkān al-liqā* (kemungkinan perjumpaan) dan ketiadaan *tadlīs* cukup untuk menghukum bersambung sanad *mu‘an‘an* dan *mu’annan*. Ketetapan Mu‘aṣarah antara dua perawi dilakukan menerusi kajian tarikh lahir dan wafat perawi. Ketetapan *Imkān al-liqā* dilakukan dengan mengenal pasti tempat-tempat yang pernah didatangi oleh kedua-duanya. Mamdūḥ mengingatkan bahawa kaedah ini hanya boleh diaplikasi apabila tidak dijumpai bukti yang menafikan *samā‘*. Mengulas ucapan Ibn al-Qaṭṭān (m.628H/1230M) yang menghukum *muttaṣil* riwayat Abū Ḥāzim daripada Ibn ‘Umar mengikut madhhab Muslim, Mamdūḥ menafikan pendapat beliau kerana “terdapat bukti yang menunjukkan

---

[498] Lihat Mamdūḥ, *al-Ta‘rīf,* 2:291. Beliau turut mengkritik Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī yang menghukum silap riwayat yang menyebutkan *samā‘* ini dalam tahqiq *Khaṣā’iṣ al-Nasā’ī.*

[499] Lihat *Ibid*., 2:55.

Abu Ḥāzim tidak mendengar daripada Ibn ‘Umar, iaitu ucapan anak Abu Ḥāzim kepada Yaḥyā bin Sāliḥ: *Siapa yang mengkhabarkan kepadamu bahawa ayahku mendengar daripada seorang tokoh sahabat selain Sahl bin Sa‘d, maka ia telah berdusta*.”[500]

Aplikasi madhhab Muslim ini sering membuat Mamdūḥ menghukum *Muttaṣil* sanad-sanad yang ditetapkan *Mursal* oleh ahli hadith terdahulu. Kes yang paling jelas dalam perkara ini ialah diskusi Mamdūḥ berkenaan *samā‘* al-Muṭallib bin Ḥanṭab daripada Jābir. Pakar hadith terdahulu seperti al-Bukhārī (m. 256 H/870 M), al-Dārimī (m. 255 H/868 M), Abū Ḥātim (m. 277 H/890 M) dan al-Tirmidhī (m. 279 H/892 M) sepakat menafikan *samā‘* al-Muṭallib daripada Jābir walaupun menetapkan *idrāk* (mendapati kesemasaan) antara beliau dengan beberapa tokoh sahabat seperti Sahl bin Sa‘d, Anas bin Mālik, dan Salamah bin al-Akwa‘. Menurut Mamdūḥ, ahli hadith sepakat mensabitkan *idrāk* namun menafikan *samā‘*, justeru beliau menilai Muttāsil sanad ini berdasarkan madhhab Muslim. Beliau berkata: “*Idrāk* di sisi Muslim memadai untuk menetapkan *samā‘*. Muslim telah menukil ijmak dalam Ṣaḥīḥ-nya untuk menyokong madhhab beliau. Pihak yang mensabitkan didahulukan berbanding pihak yang menafikan.”[501]

Pelbagai kes lain menunjukkan kekerapan penggunaan kaedah ini dalam kritik hadith Mamdūḥ. Keteguhan beliau dalam mendahulukan bukti riwayat berbanding ketetapan pakar membuat beliau sering menyalahi imam-imam hadith terdahulu. Beliau menetapkan

---

[500] Mamdūḥ dalam ta’liq *al-Naqd al-Ṣaḥīḥ*, 35.
[501] Lihat Mamdūḥ, *al-Ta‘rīf*, 6:151.

samā‘ Abū Rāfi‘ daripada Ibn Mas‘ūd yang dihukum *mursal* oleh al-Dāraquṭnī, *samā‘* Qudāmah bin Wabarah daripada Samurah bin Jundab yang dinafikan al-Bukhārī, *samā‘* Hasan al-Baṣrī daripada Jābir dan ‘Imran bin al-Ḥuṣayn yang dinafikan ramai *ḥuffāẓ*. Dalam semua kes ini, Mamdūḥ mendakwa mengaplikasi madhhab Muslim.[502]

2.3.2.2. Sanad *Mudallas*

Mamdūḥ menetapkan bahawa *tadlīs* bukan cacat tersembunyi (*‘illah khafiyyah*) kerana para perawi *mudallis* telah dikenalpasti oleh para ulama.[503] Beliau mencadangkan untuk memperlakukan riwayat mereka mengikut *Marātib* (tingkatan-tingkatan) Ibn Ḥajar (m. 852 H/1448 M) dalam kitab *Ta'rīf Ahl al-Taqdīs bi Marātib al-Mawṣūfīn bi al-Tadlīs*. Ibn Ḥajar membahagi para perawi *mudallis* kepada lima tingkatan mengikut kekerapan dan keparahan *tadlīs* mereka. Perawi dalam Tingkatan Pertama dan Kedua diterima riwayatnya meskipun berbentuk *‘an‘anah.* Para perawi dalam Tingkatan Ketiga dan Keempat hanya diterima apabila menyatakan lafaz *samā‘*. Perawi dalam Tingkatan Kelima dilemahkan hadithnya secara mutlak.[504]

---

502 Lihat Ibid., 2: 90-92, 147, 4:98, 5:63.
503 Mamdūḥ, *al-Naqd al-Ṣaḥīḥ*, 53.
504 Lihat Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Ta‘rīf Ahl al-Taqdīs bi Marātib al-Mawṣūfīn bi al-Tadlīs* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1987), 23-24.

Kritik hadith Mamdūḥ berkenaan riwayat *mudallis* secara amnya patuh dengan pembahagian tingkatan ini. Sebelum menetapkan status riwayat perawi *mudallis,* beliau selalu memastikan terlebih dahulu martabat perawi tersebut dalam Marātib Ibn Ḥajar. Beberapa perawi beliau tempatkan dalam Tingkatan Pertama dan Kedua, iaitu Sulaymān bin Ṭarkhān, Ḥafṣ bin Ghiyāth, Sulaymān al-A'mash, Makḥūl, dan Yaḥyā bin Abī Kathīr. Beliau lalu menerima riwayat mereka meskipun tidak menjelaskan lafaz *samā*'. Beberapa yang lain dipastikan dalam Tingkatan Ketiga dan Keempat iaitu Ṭalḥah bin Nāfi', Muhammad bin Muṣaffā, Ḥajjāj bin Arṭāh, Baqiyyah bin al-Walīd, Ibn Jurayj, Qatādah, Mubārak bin Fuḍālah dan lain-lain.[505] Riwayat mereka perlu diteliti terlebih dahulu sebelum diputuskan bersambung ataupun terputus. Menurut Mamdūḥ, *'an'anah mudallis* bukan suatu kepastian terputus, akan tetapi hanya berkemungkinan terputus. Justeru, para pengkaji digalakkan untuk bertawaquf hingga mendapat kejelasan. Bersegera menghukum terputus riwayat mudallis menurut Mamdūḥ adalah satu kesilapan.[506]

Dalam mengamati metode kritik Mamdūḥ, penulis mendapati beberapa kaedah yang diaplikasi untuk mensahihkan riwayat *mudallis*. Pertama, jika riwayat *mudallis* terdapat dalam salah satu, apalagi kedua-dua, kitab Ṣaḥīḥayn, maka riwayat tersebut tidak boleh dilemahkan. Sebaliknya keberadaan hadith beliau dalam kedua-dua kitab ini telah

[505] Lihat Mamdūḥ, *al-Ta'rīf,* 2:58, 67, 193, 255 dan 324, 3:156, 4:518, Mamdūḥ, *al-Ittijāhāt al-Ḥadīthiyyah*, 38, 54, 55, 66 dan 86.
[506] Mamdūḥ, *al-Ta'rīf,* 2:214, 5:572.

menjamin ketiadaan *tadlīs* walaupun tanpa *samā'*.[507] Kedua, riwayat *mudallis* yang diterima dan diamalkan oleh ulama adalah sahih. Mengulas *tadlīs* Abū Isḥāq al-Sabī'ī, Mamdūḥ berkata: "Abū Isḥāq memang temasuk dalam Tingkatan Ketiga. Akan tetapi, engkau melihat para imam *ḥuffāẓ* terdahulu dan terkemudian sering berhujah dan mensahihkan hadithnya meskipun tanpa menyatakan *samā*'. Mengamalkan riwayat lebih kuat berbanding memasukkan beliau dalam senarai perawi Tingkatan Ketiga yang hanya diterima ketika menyatakan *samā*'."[508] Ketiga, *Taṣḥīḥ* Ibn Khuzaymah (m. 311 H/923 M) dan Ibn Ḥibbān (m. 354 H/965 M) menjamin ketiadaan *tadlīs* dalam riwayat tersebut. Mamdūḥ menegaskan bahawa "siapa yang melemahkan sebuah hadith dalam Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān dengan alasan kewujudan perawi *mudallis* yang tidak menyatakan *samā*', maka ia telah meruntuhkan Sunnah tanpa sedar."[509] Keempat, riwayat tokoh *mudallis* daripada guru-guru yang sangat rapat dengannya dihukumkan bersambung meskipun tanpa menyebutkan samā'. Perkara ini berlaku misalnya pada semua riwayat Abū Mu'āwiyah daripada Sulaymān al-A'mash, dan semua riwayat Shu'bah daripada guru-gurunya.[510]

---

[507] Lihat *Ibid.*, 2:75 dan 407, 4:218-219. Mamdūḥ mengkritik al-Albānī yang selalu melemahkan '*an'anah* Abū al-Zubayr daripada Jābir kerana *tadlis*. Menurut beliau, tindakan ini silap seklaigus menafikan tuduhan tadlis daripada Abū al-Zubayr. Beliau menegaskan tiada ahli hadith yang menetapkan tadlis ke atas beliau sebelum al-Nasā'ī (m. 303 H/915 M), lalu diikuti oleh Ibn Ḥazm (m. 456 H/1063 M) dan ahli hadith Mutaakhirīn. Kalaupun sabit tuduhan tersebut, menurut Mamdūḥ Abū al-Zubayr mesti diletakkan dalam Tingkatan Kedua bersama kalangan yang diterima riwayatnya secara mutlak. Lihat huraian panjang dan penghujahan beliau dalam Maḥmūd Sa'īd Mamdūḥ, *Tanbīh al-Muslim ilā Ta'addī al-Albānī 'ala Ṣaḥīḥ Muslim* (Riyad: Maktabah al-Imām al-Shāfi'ī, 1988), 29-47.

[508] Mamdūḥ, *al-Ta'rīf,* 4:400 dan 6:291.

[509] Ibid., 4:304. Aplikasi kaedah ini sangat sering dijumpai dalam kritik hadith Mamdūḥ. Untuk beberapa contoh, lihat *ibid*., 4:304, 542, 549 dan 6:130.

[510] Lihat aplikasi kaedah ini dalam Mamdūḥ, *al-Naqd al-Ṣaḥīḥ*, 86, Mamdūḥ, *al-Ta'rīf,* 2:35, 39, 76 dan 4:392, Mamdūḥ, *Tanbīh al-Muslim*, 36.

2.3.3. Kaedah Analisis *'illah*

Mamdūḥ menegaskan bahawa penyingkapan *'illah* yang tersembunyi hanya dapat dilakukan selepas menghimpun dan menganalisis semua jalur sanad. Beliau berkata:

> Wajib bersungguh-sungguh dalam menghimpun jalur-jalur dan bentuk-bentuk riwayat untuk mengenalpasti *'illah* jika ada. Apabila seorang *thiqah* meriwayatkan sesuatu riwayat yang menyalahi tokoh yang lebih utama daripadanya –kerana kekuatan hafalan ataupun lebih banyak bilangan- dalam me*mursal*kan yang *mawṣūl*, me*mawqūf*kan yang *marfū'*, mengganti perawi lemah dengan *thiqah* atau seumpamanya lalu tidak dapat dijamak antara kesemua riwayat tersebut, maka diamalkan kaedah-kaedah hadith dan diasingkan antara *shādh* dan *maḥfūẓ*.[511]

Ucapan ini menunjukkan bahawa konsep *'illah* dalam metode kritik Mamdūḥ hanya berkaitan dengan *mukhālafah* (pertembungan riwayat) sahaja. *Tafarrud* tidak disebutkan sebagai *'illah* ataupun petanda *'illah*. Apabila berinteraksi dengan *mukhālafah*, Mamdūḥ selalu berusaha untuk menjamak kedua-dua riwayat atau mentarjih salah satunya. Riwayat yang lebih kuat dinilai *maḥfūẓ,* sedangkan riwayat yang menyalahinya dinilai *shādh*.

Beralih ke medan praktikal, penulis mendapati Mamdūḥ terkadang mengabaikan ketetapan ini. Beliau sering mengabaikan aspek-aspek *'illah* meskipun telah diperingatkan oleh pakar terdahulu. Sebaliknya, beliau hanya mencukupkan penilaian status hadith

---

[511] Mamdūḥ, *Takhrīj Aḥādīth*, 1:46.

berpandukan pengamatan *ẓāhir* sanad sahaja. Beliau bahkan pernah mengatakan bahawa mengambilkira aspek ‘*illah* dalam kritik hadith adalah tindakan yang ekstrem (*tashaddud*).[512] Menurut penulis, sikap ini adalah natijah daripada prinsip asas metode kritik Mamdūḥ yang cenderung kepada *Manhaj* fuqahā’. Sedia maklum bahawa kalangan fuqahā selalu mengabaikan aspek *illah* yang sangat diambilberat oleh kalangan ahli hadith.[513]

Meskipun melihat *mukhalafah* sebagai *‘illah*, namun Mamdūḥ berpandangan bahawa *shādh* tidak selalu lemah. Sesetengah hadith yang dinilai *shādh* turut dinilai Sahih. Pandangan ini beliau nyatakan apabila menganalisis riwayat Ibn Shihāb al-Zuhrī, daripada Abū Salamah, daripada Abū Hurayrah: Rasulullah s.a.w. bersabda:

مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنْ صَلَاةِ الْجُمُعَةِ أَوْ غَيْرِهَا فَقَدْ أَدْرَكَ الصَّلَاةَ

> Terjemahan: Siapa yang mendapatkan satu rakaat daripada solat jumaat, maka ia telah mendapatkan solat (jumaat tersebut).

---

[512] Penegasan ini dapat dijumpai apabila mendiskusikan hadith riwayat Sa‘īd bin ‘Ubaydillah al-Thaqafī, daripada ‘Abdullah bin Buraydah, daripada ayahnya bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda yang bermaksud: “Tiga perkara yang tidak sopan, iaitu kencing berdiri, mengusap dahi sebelum selesai solat dan meniup ketika sujud.” Hadith ini dinilai *muḍṭarib* oleh al-Bukhārī. Selepas menjelaskan makna ucapan al-Bukhārī dan membantahnya, Mamdūḥ berkata: “ahli hadith sering melampau dalam mengamalkan sikap berjaga-jaga (*iḥtiyāṭ*) sehingga berakhir dengan sikap ekstrem (tashaddud), dan mengembalikan tambahan kepada kekurangan.” Beliau selanjutnya menyokong pandangan Badr al-Dīn al-‘Aynī (m. 855 H/1451 M) yang mensahihkan hadith ini. Lihat Mamdūḥ, *al-Ta‘rīf,* 3:278.

[513] Metode fuqahā’ yang selalu mengabaikan ‘*illah* telah dinyatakan oleh beberapa tokoh hadith Muta’akhirin seperti Ibn ‘Aqīl al-Hanbalī (m. 513 H/1119 M), Daqīq al-‘Īd (m.702 H/1302 M), al-Sakhāwī (m. 902 H/1497 M) dan ramai lagi. Untuk nukilan beserta ulasan, lihat ‘Abd Allah al-Sa‘d, *Kayfa Takūnu Muḥaddithan*, 2:16-27.

Tambahan kalimat: *solat Jumaat* dalam hadith ini diriwayatkan oleh sekumpulan perawi lemah. Kumpulan perawi lain yang lebih kuat dan lebih ramai tidak menyebutkan tambahan ini.[514] Meskipun mentarjih riwayat yang lebih ramai, Mamdūḥ tidak menilai *shādh* riwayat yang menyalahinya. Beliau berkata: "Yang benar ialah: riwayat kedua *marjūḥ*, namun tidak silap malah Sahih juga."[515] Menurut penulis, menetapkan *shādh* ke atas sesebuah riwayat namun tetap mensahihkannya juga adalah satu pandangan kontradiktif yang berpunca daripada kecenderungan mengabaikan *'illah* secara mutlak.[516]

2.3.3.1. *Tafarrud*

Sebagimana kritik hadith al-Ḥuwaynī, Mamdūḥ tidak memberi perhatian kepada ketetapan *tafarrud* daripada ahli hadith terdahulu. Beliau berpandangan bahawa "*tafarrud* perawi tidak mencacatkan (hadith) melainkan jika kandungannya menyalahi riwayat yang lebih *thiqah*, menyalahi *uṣūl* (prinsip-prinsip agama) atau lafaznya pelik (*rakīk*)."[517] Justeru, apabila beliau melihat Abū Ja'far al-'Uqaylī (m. 322 H/934 M) menilai Mūsā bin Hilāl

---

[514] Perkara ini ditegaskan oleh Abu Ahmad bin 'Adī al-Jurjānī, *al-Kāmil fi Ḍu'afā' al-Rijāl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), 2:257.
[515] Mamdūḥ, *al-Ta'rīf,* 4:120.
[516] Konsep ini pernah diucapkan oleh Ibn Hajar (m.852/1448M) dalam *al-Nukat*, lalu dimusykilkan oleh tokoh-tokoh selepas beliau. Menurut al-Ṣan'ānī (m. 1182 H/1768 M), kaedah seperti ini hanya berlaku dalam metode kritik ahli fiqh dan usul, tidak dalam metode kritik ahli hadith. Selain Mamduh, pandangan ini turut diamalkan tokoh hadith Sufi dari Syiria 'Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah (m. 1417 H/1997 M) apabila menguatkan hadith 'Abd Allah bin 'Awn al-Kharraz tentang hukum mengangkat tangan ketika takbir. Mengulas pendirian Abu Ghuddah ini, al-Malyabārī berkata: "Aku sangat hairan ucapan ini boleh tercetus daripada Syeikh (Abd al-Fattāḥ) yang memiliki penguasaan tinggi dalam hadith dan ilmu-ilmunya." Lihat Muhammad bin Ismā'il al-Ṣan'ānī, *Tawḍīḥ al-Afkār li Ma'ānī Tanqīḥ al-Anẓār* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), 1:377, al-Mayabari, *al-Muwāzanah,* 232.
[517] Mamdūḥ, *al-Ittijāhāt al-Ḥadīthiyyah,* 183.

“tidak sahih hadithnya, tiada yang menyokong beliau (*lā yutāba‘ ‘alayhi*)”, Mamdūḥ tidak mentafsirkan ucapan ini sebagai *jarh.* Sebaliknya, ucapan ini hanya sekadar menetapkan fenomena *tafarrud* dalam riwayat ini sahaja. Mamdūh lalu memahami daripada ucapan ini bahawa Mūsā bin Hilāl tidak terlalu kuat di sisi al-‘Uqaylī namun tidak *matrūk*, akan tetapi berada dalam pertengahan di antara kedua-duanya.[518] Apabila mengulas ucapan Ibn Ḥajar yang menetapkan *tafarrud* Warqā’ bin ‘Umar al-Yashkurī, Mamdūḥ berkata: “Warqa’ *thiqah*. Jika benar beliau ber-*tafarrud*, lalu apa?! Tiada seorang pun yang mengatakan bahawa setiap *tafarrud thiqah* tertolak.”[519] Kata-kata seperti ini selalu beliau ucapkan setiap kali berdepan ketetapan *tafarrud* daripada ahli hadith berkenaan riwayat perawi *Thiqah.*[520]

Penulis dapat merumuskan bahawa hadith *fard* dan *gharīb* dalam metode kritik Mamdūḥ diperlakukan sama seperti hadith-hadith yang lain. Status kesahihan hadith-hadith ini ditetapkan mengikut status perawinya. *Tafarrud* perawi *Thiqah* adalah Sahih, *tafarrud* perawi *Ṣadūq* dan yang seangkatan dengannya adalah Hasan, dan *tafarrud* perawi *ḍa‘īf* adalah Lemah. Penulis melihat kesamaan metode kritik antara beliau dan al-Huwaynī dalam perkara ini.

---

[518] Mamdūḥ, *Raf‘ al-Manārah*, 287.
[519] Mamdūḥ, *al-Naqd al-Ṣaḥīḥ*, 16.
[520] Untuk beberapa contoh lain, lihat Mamdūḥ , *al-Ta‘rīf*, 2:292 dan 3:397.

Penulis dapat memberikan sokongan bukti yang banyak untuk kesimpulan ini. Salah satunya ialah ulasan Mamdūḥ berkenaan sebuah hadith yang mengandungi *tafarrud* Ibrāhīm bin Ṭahmān daripada Manṣūr: "Sanad ini kesemua perawinya *Thiqah*. Ia berada dalam kemuncak Sahih (*ghāyah fi al-ṣiḥḥah*), bahkan ia Sahih mengikut *sharṭ shaykhayn* (al-Bukhārī dan Muslim)."[521] Selepas menetapkan status Hasan bagi Ṣafwān bin Hubayrah, Mamdūḥ turut menghasankan hadith yang beliau riwayatkan secara *tafarrud*: "*Tafarrud* tanpa *mukhālafah* terbuka untuk sahih dan lemah. Justeru, sanad ini Hasan."[522] *Tafarrud* yang dinilai *ḍa'īf* bahkan *mawdū*' Mamdūḥ tetapkan ke atas riwayat 'Umar bin Abi Khath'am daripada Yaḥyā bin Abi Kathīr yang menyebutkan keutamaan membaca surah al-Dukhan di malam hari. Oleh kerana status 'Umar yang sangat lemah dan kandungan hadith menjanjikan ganjaran yang melampau, Mamdūh tidak menafikan ketetapan Ibn al-Jawzī (m. 597 H/1201 M) yang menghukum palsu hadith ini.[523]

Aspek *tafarrud* kekal terabaikan dalam pelbagai polemik hadith yang berlaku antara Mamdūḥ dan tokoh-tokoh Salafi. Perhatian beliau hanya tertuju kepada status perawi sekaligus mengabaikan faktor-faktor yang mengisyaratkan kepada *'illah*. Perkara ini misalnya terlihat dalam diskusi beliau berkenaan status hadith Ibn 'Umar daripada Nabi s.a.w. bersabda:

مَنْ زَارَ قَبْرِى وَجَبَتْ لَهُ شَفَاعَتِي .

---

[521] Mamdūḥ, *Kashf al-Sutūr*, 117. Ibrāhīm bin Ṭahmān dan gurunya thiqah di sisi Mamdūḥ.
[522] Mamdūḥ, *al-Ta'rīf*, 5:29.
[523] Mamdūḥ, *al-Naqd al-Ṣaḥīḥ*, 107-108.

Terjemahan: Siapa yang menziarahi kuburku, maka wajib baginya syafaatku.

Hadith ini disepakati mengandungi *tafarrud* Mūsā bin Hilāl daripada ‘Ubayd Allah al-‘Umari. Tokoh Salafi abad pertengahan Ibn ‘Abd al-Hādī (m.744 H/1343 M) menghukum *munkar* hadith ini dan berkata: “Riwayat Mūsā bin Hilāl daripada beliau (‘Ubayd Allah) tanpa (sokongan) murid-murid beliau yang selalu bersamanya dalam menjaga dan memelihara hadith-hadithnya merupakan pertanda yang paling ketara bahawa hadith ini *munkar* tidak *maḥfūẓ*.”[524] Mamdūḥ membantah dengan mengatakan bahawa *tafarrud* hanya dilemahkan jika berasal daripada perawi lemah sahaja. Oleh kerana Mūsā bin Hilāl bukan lemah, malah berstatus *la ba’sa bih* atau *ṣāliḥ al-hadith*, maka *tafarrud* beliau mesti diterima. Beliau bahkan mengatakan: “Jika kita menilai *tafarrud* perawi seperti ini sebagai *munkar*, maka kita akan membuang sebahagian besar Sunnah.”[525]

2.3.3.2. *Muḍṭarib*

Mamdūḥ menegaskan bahawa *idtirāb* adalah satu *‘illah* yang melemahkan hadith. Hadith yang dihukum *Muḍṭarib* dengan demikian adalah termasuk dalam kategori hadith lemah.[526]

---

[524] Muhammad bin Ahmad bin ‘Abd al-Hādī. *Al-Ṣārim al-Mankī fi al-Rad ‘ala al-Subkī* (Mekah: Dār al-Bāz, 1985), 16.
[525] Mahmud, *Raf‘ al-Manārah*, 297-298.
[526] Lihat *Ibid.*, 292. Namun begitu, beliau mengatakan bahawa sebilangan ahli hadith, salah seorangnya Ibn Hazm, memiliki hujah yang kuat untuk menafikan kelemahan hadith *muḍṭarib*.. Beliau mengalihkan rujukan dalam perkara ini kepada Ibrahim bin Muhammad bin al-Ṣiddīq al-Ghumārī, *‘Ilm ‘Ilal al-Hadith* (Maghribi: Wazārah al-Awqāf, 1995).

Beliau mengingatkan bahawa ketetapan *muḍṭarib* tidak boleh dilakukan selagimana peluang jamak dan tarjih masih terbuka. Mamdūḥ berkata: "Perkara yang telah menjadi ketetapan ulama hadith ialah *muḍṭarib* hanya berlaku apabila semua riwayat saling menafikan tanpa boleh dijamak. Justeru, dalam perkara ini terdapat tiga tingkatan: jamak, tarjih lalu *muḍṭarib*. Tartib ini satu kemestian di sisi orang-orang yang berakal."[527]

Sejauh pengamatan penulis, Mamdūḥ sangat sukar menetapkan status *muḍṭarib* akibat terlalu aktif mengaplikasi kaedah jamak dan tarjih. Misalnya ulasan beliau berkenaan pertembungan riwayat daripada Mūsā bin Hilāl daripada 'Ubayd Allah bin 'Umar atau daripada 'Abd Allah bin 'Umar. Mamdūḥ berkata: "Ahli hadith dalam perkara ini memiliki dua solusi (*maslakān*). Solusi yang pertama ialah tarjih, iaitu memenangkan riwayat 'Ubayd Allah bin 'Umar. Dan solusi yang kedua ialah menetapkan bahawa hadith ini berasal daripada 'Ubayd Allah dan 'Abd Allah sekaligus. Mūsā bin Hilāl telah meriwayatkan daripada kedua-duanya."[528]

Seperti al-Ḥuwaynī, Mamdūḥ sering mencadangkan pelbagai solusi yang dibina di atas kemungkinan rasional (*iḥtimāl 'aqlī*) tanpa bukti. Kes-kes pertembungan selalu ditafsirkan sebagai kepelbagaian. Apabila Ibn Lahī'ah meriwayatkan sebuah hadith yang sama daripada dua tokoh yang berbeza, iaitu Ḥabban bin Wāsi' dan Ḥafṣ bin Hāshim,

---

[527] Mamdūḥ, *Raf' al-Manārah*, 296. Kaedah ini kembali beliau tegaskan dalam Mamdūḥ, *al-Ta'rīf*, 2: 50, 155, 294, 6: 152.
[528] Mamdūḥ, *Raf' al-Manārah*, 291-292.

Mamdūḥ berkata: "Boleh dijamak antara kedua-dua jalur ini dengan mengatakan: Ibn Lahī'ah memiliki dua orang guru dalam hadith ini, iaitu Ḥabban bin Wāsi' dan Ḥafṣ bin Hāshim."[529] Pertembungan riwayat *Mursal* dengan *Mawṣūl* dan pertembungan riwayat *Mawqūf* dengan *Marfū'* selalu berakhir dengan mensahihkan kedua-dua versi dengan andaian perawi berkenaan meriwayatkan kedua-duanya dalam keadaan psikologi yang berbeza. Apabila sedang bersemangat (*nashāṭ*), beliau meriwayatkan secara *Mawṣūl* atau *Marfū'*. Apabila sedang tidak bersemangat (*kasl*), beliau meriwayatkannya secara *Mursal* ataupun *Mawqūf*.[530]

2.3.3.3. *Ziyādah Thiqah*

Selari dengan pandangan muktamad dalam kitab-kitab *Muṣṭalaḥ*, Mamdūḥ menegaskan bahawa tambahan perawi *thiqah* dalam matan mesti selalu diterima selagimana tidak menafikan riwayat yang lebih *thiqah*.[531] Teori ini sering digunakan untuk mempertahankan pelbagai tambahan dalam hadith yang dilemahkan oleh al-Albānī.[532] Beliau juga sering mensahihkan riwayat *Marfū'* yang bertembung dengan *Mawqūf* dengan penegasan: "Masalah pertembungan *Marfū'* dan *Mawqūf* sangat masyhur. Yang ditarjihkan oleh al-

---

[529] Mamdūḥ, *al-Ta'rīf*, 4:509. Kaedah jamak seperti ini sangat sering beliau lakukan. Untuk kes-kes seumpama ini, lihat *Ibid*., 2:308, 4:220, Mamdūḥ, *Kashf al-Sutūr,* 112.
[530] Untuk beberapa contoh, lihat Mamdūḥ, *Kashf al-Sutūr,* 108, Mamdūḥ, *al-Ta'rīf,* 4:65.
[531] Mamdūḥ, *Raf' al-Manārah,* 145.
[532] Untuk beberapa contoh, lihat Mamdūḥ, *al-Ta'rīf,* 2:37, 111, 197, 215, 252 dan 3: 8.

Khaṭīb kemudian al-Nawawī ialah riwayat *Marfū‘* merupakan tambahan *thiqah,* dan tambahan tersebut mesti diterima."[533] Menurut beliau, kaedah ini turut menjadi pegangan muktamad ahli hadith di dunia Islam bahagian barat seperti Ibn Ḥazm (m. 456 H/1063 M), ‘Abd al-Ḥaq (m. 581 H/1185 M) dan Ibn al-Qaṭṭān (m. 628 H/1230 M).[534]

Apabila mengamati konsep penerimaan Ziyādah al-Thiqah dalam kritik hadith Mamdūḥ, penulis mengamati bahawa konsep *Thiqah* yang beliau maksudkan dalam wacana ini lebih luas daripada konsep *Thiqah* yang difahami dalam definisi hadith Sahih. Cakupan konsep ini bukan hanya meliputi para perawi yang berstatus *ḥāfiẓ*, *mutqin* dan yang seangkatan dengannya, akan tetapi turut meliputi para perawi yang berstatus *ṣadūq, ḥasan al-ḥadīth, maqbūl* dan yang setaraf dengannya. Mamdūḥ menerima setiap tambahan lafaz dalam sanad dan matan daripada semua perawi ini. Perkara ini terlihat misalnya dalam penerimaan beliau bagi tambahan Sa‘īd bin ‘Ubayd Allah al-Thaqafī selepas beliau menilai perawi ini *ḥasan al-ḥadīth*.[535] Konsep ini, sekali lagi, membuka peluang bagi beliau untuk mensahihkan hadith-hadith yang dilemahkan oleh tokoh-tokoh yang lain.

Meskipun Mamdūḥ menerima tambahan perawi *Thiqah*, dengan makna yang cukup luas seperti penjelasan di atas, penulis tidak dapat memahami mengapa tokoh Sufi ini menolak tambahan Zā’idah bin Qudāmah dalam hadith tasyahud. Zā’idah menambahkan

---

[533] *Ibid.,* 2:53.
[534] Lihat *ibid.,*2:301. Untuk beberapa contoh aplikasi kaedah ini dalam metode kritik Mamdūḥ, lihat *ibid*., 2: 245, 329, 4:89, Mamdūḥ, *Raf‘ al-Manārah*, 228.
[535] Mamdūḥ, *al-Ta‘rīf*, 3: 278.

kalimat *tahrīk* (menggerak-gerakkan jari telunjuk) yang tidak disebutkan oleh para perawi yang lain. Meskipun mengiktiraf bahawa Zā'idah seorang perawi yang sangat kuat (*min al-athbāt*),[536] namun Mamdūh tetap menyalahi kesimpulan al-Albānī yang mensahihkan tambahan ini.[537] Beliau malah melemahkan tambahan ini dengan alasan "semua perawi daripada 'Āṣim bin Kulayb tidak menyebutkan *tahrīk* yang hanya disebutkan oleh Zā'idah bin Qudāmah secara *tafarrud*. Perkara ini mengakibatkan tawaquf berkenaan tambahan Zā'idah yang menyebutkan *tahrīk*."[538] Penulis melihat perkara ini sebagai salah satu bentuk kontradiksi yang mencacatkan kritik hadith Mamdūḥ.

2.3.4. Kaedah NaikTaraf Hadith Lemah

Secara amnya ahli hadith sepakat bahawa hadith lemah dapat terangkat kepada darjat Hasan ataupun Sahih apabila memenuhi syarat-syarat tertentu. Ibn al-Ṣalāḥ (m. 643 H/1245 M) menjelaskan bahawa perkara ini dibenarkan untuk hadith yang dilemahkan kerana cacat dalam hafalan perawi atau keterputusan sanad. Hadith yang mengandungi cacat yang parah kerana perawinya pendusta, pemalsu dan *matrūk*, atau sanadnya *shādh*, silap atau *munkar*,

---

[536] Lihat *ibid*., 3: 427 dan 4:375.
[537] Al-Albānī mensahihkan lafaz ini dan menetapkan sunat menggerakan jari ketika tashahhud. Lihat hadith ini dalam Muhammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Ṣifah Ṣalāh al-Nabi min al-Takbīr Ila al-Taslīm Kaanak Tarāhā*. Riyad: Maktabah al-Ma'ārif, t.t., 158. Sebuah kajian tentang status lafaz ini dilakukan oleh Ahmad bin Sa'īd al-Ashbahī, seorang ahli hadith dari Yaman, di bawah seliaan Muqbil Hādi al-Wādi'ī. Kesimpulan kajian menetapkan tambahan Zā'idah bin Qudāmah shādh dan lemah. Lihat Ahmad bin Sa'īd bin 'Ali al-Ashbahī, *al-Bishārah fi Shudhūdh Taḥrīk al-Uṣbu' fi al-Tashahhud wa Thubūt al-Ishārah* (T.tp.: Dār al-Ḥaramayn, t.t.), 12 dan 39.
[538] *Ibid*., 4:13.

tidak dapat terangkat kepada Hasan apalagi Sahih meskipun berbilang sanad.[539] Bagaimanapun, kaedah ini menjadi semakin longgar apabila beralih kepada tokoh-tokoh hadith selepas beliau. Status *shādh*, *munkar* dan silap tidak lagi dilihat sebagai penghalang untuk menaiktaraf hadith lemah. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (m. 911 H/1505 M) menegaskan bahawa "riwayat *matrūk* dan *munkar* jika berbilang jalannya dapat terangkat kepada *da'īf gharīb* bahkan boleh terangkat kepada Hasan."[540]

Penulis melihat metode kritik yang diamalkan Mamdūḥ dalam perkara ini sangat dekat dengan teori di atas. Beliau menetapkan bahawa konsep naiktaraf hadith lemah tidak terhad hanya untuk hadith-hadith yang mengandungi cacat ringan seperti *Majhūl al-'ayn, mursal, munqaṭi'* dan *mu'ḍal* sahaja.[541] Peluang ini turut terbuka untuk semua riwayat yang berada dalam kategori *mu'tabar bih*, iaitu selain *muttaham*, *mughaffal* (perawi yang lalai), selalu silap dan pemalsu hadith. Beliau berkata: "Seorang pengkaji hadith mesti selalu mengingat perbezaan antara *mu'tabar bih* dan yang bukan *mu'tabar bih*. Itu kerana saya melihat sesetengah mereka mengatakan bahawa hadith lemah yang terangkat hanyalah yang ringan kelemahannya sahaja, padahal tidak begitu sebagaimana yang engkau ketahui sekarang ini."[542]

---

[539] Ibn al-Ṣalāḥ, '*Ulum al-Hadith*, 34.
[540] Rujuk Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Ta'aqqubāt al-Suyūṭī 'ala Mawḍū'āt Ibn al-Jawzī* (Manṣūrah: Dār al-Mekah al-Mukarramah, 2004), 52, Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī fi Syarh Taqrīb al-Nawawī* (Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 2004), 139
[541] Lihat Mamdūḥ, *al-Ta'rīf,* 6:299.
[542] *Ibid.,* 1:315.

Penulis mengamati bahawa konsep *mu'tabar bih* di sisi Mamdūḥ mencakupi para perawi yang sangat lemah sehingga ahli hadith berselisih sama ada beliau termasuk dalam kalangan *matrūk* atau tidak. Mengulas status Ḥusayn bin Qays al-Raḥabī yang dinilai *matrūk* oleh Ahmad dan Ibn Ḥajar, Mamdūḥ berkata: "Perawi ini di sisi Ahmad lemah, akan tetapi tidak jatuh kepada *matrūk* sepenuhnya, hanya *matrūk nisbī* sahaja, iaitu *matrūk* apabila bersendirian...*jarḥ* seperti ini tidak menghalangnya untuk dijadikan *shāhid*."[543] Ucapan seperti ini kembali terlihat dalam usaha beliau mempertahankan status Khārijah bin Muṣ'ab yang dinilai *matrūk* oleh kebanyakan ahli hadith: "Perawi ini meskipun bukan hujah namun layak menjadi riwayat sokongan (*i'tibār*)."[544]

Bagaimanapun, penegasan bahawa perawi matrūk dapat dinaiktaraf sangat jelas terkandung dalam ulasan Mamdūḥ berkenaan status Muhammad bin 'Ubayd Allah al-'Arzamī.[545] Beliau berkata:

> Kelemahan beliau berpunca daripada keburukan hafalannya yang parah. Beliau bukan pendusta dan bukan *muttaham* (tertuduh) berdusta. Beliau *matrūk* sahaja sehingga tidak dijadikan hujah apabila bersendirian. Riwayatnya tidak dinilai Hasan secara bersendirian dalam *mutāba'āt* dan *shawāhid*. Akan tetapi apabila dikuatkan dengan riwayat yang seumpama dengannya, maka hadithnya boleh terangkat kepada *ḍa'īf*. Perkara seperti ini telah diingatkan oleh al-*Ḥāfiẓ* al-Suyūṭī dalam *al-La'ālī al-Maṣnū'ah*.[546]

---

[543] Lihat *ibid*., 2:330-331.
[544] *Ibid*., 2:221.
[545] Muhammad bin 'Ubayd Allah bin Maysarah al-'Arzamī al-Kūfī dinilai *matrūk* oleh Ahmad, al-Fallās, dan lain-lain. Al-Dhahabī berkata: "Beliau adalah salah seorang guru Shu'bah yang disepakati kelemahannya (*al-mujma' 'ala ḍa'fihim*)." Al-Dhahabī, *Mizān al-I'tidāl* (Beirut: Dār al-Fikr, 1999), 3:608.
[546] Mamdūḥ, *al-Ta'rīf,* 2:335.

Selepas nukilan ini, tiada keraguan di sisi penulis bahawa perawi *matrūk* dalam kritik hadith Mamdūḥ boleh menguatkan dan dikuatkan. Hadith mereka berpeluang untuk terangkat daripada darjat palsu (dan yang seumpamanya) kepada *ḍa*'*īf* sahaja. Kaedah ini beliau tegaskan berkali-kali dalam bantahan beliau terhadap kritik hadith al-Albānī. Selain al-'Arzami, beberapa perawi *matrūk* yang beliau terima sebagai sokongan ialah Ishāq bin 'Abd Allah bin Abī Farwah dan 'Ufayr bin Ma'dān.[547]

Selain *Marfū'* menguatkan *Marfū'*, Mamdūḥ berpendapat bahawa riwayat *Mawqūf* dapat digunakan untuk menguatkan *Marfū'*. Beliau mendakwa kaedah ini telah ditetapkan oleh Imam al-Tirmidhī dalam kitab al-'Ilal dan disyarahkan oleh Ibn Rajab.[548] Selain itu, hadith *Mursal* turut dapat menguatkan *Marfū'* di sisi Mamdūḥ, termasuk *Mursal* al-Zuhrī dan seumpamanya yang telah dilemahkan oleh ahli hadith. Perkara ini beliau tegaskan misalnya dalam perbincangan tentang hukum mengusap wajah selepas doa. Selepas meriwayatkan hadith *mursal* daripada al-Zuhrī, Mamdūḥ berkata: "Ini adalah *mursal* yang sahih sanadnya. Menjadi bertambah kuat kerana diamalkan oleh para perawinya. *Mursal* ini sahaja dikira sebagai hujah oleh semua ulama."[549]

---

[547] Lihat *ibid.*, 3:276. Ishāq bin 'Abd Allah bin Abī Farwah (m. 144 H) disepakati *matrūk* oleh ahli hadith. Al-Dhahabī berkata: "Aku tidak menjumpai seorangpun yang meluluskannya (*masshāhu*)." Lihat al-Dhahabī, *Mizān al-I'tidāl*, 1:216. Meskipun 'Ufayr bin Ma'dān lebih baik daripadanya, akan tetapi perawi ini dinilai al-Dhahabī: disepakati atas kelemahannya (*mujma' 'ala ḍa'fih*). Lihat al-Dhahabī, *Dīwān al-Ḍu'afā wa al-Matrūkīn* (Mekah: Maktabah al-Nahḍah al-Ḥadīthah, 1967), 277.

[548] *Ibid.,* 2:249. Penulis tidak dapat memastikan ucapan Imam al-Tirmidhī yang beliau maksudkan.

[549] *Ibid.,* 4:513.

Penulis mengamati sekali lagi meluaskan konsep sokongan sehingga tidak hanya terhad untuk sokongan riwayat dalam bentuk *mutāba*‘*ah* dan *shawāhid* sahaja. Praktik (‘*amal*) perawi hadith dan ulama turut dikira sebagai faktor penguat bagi hadith sekaligus dapat mengangkat hadith lemah kepada Hasan ataupun Sahih. Tokoh yang selalu beliau rujuk dalam membina kaedah ini ialah seorang Muḥaddith bermadhhab Hanafi: Ibn al-Turkmānī (m. 750 H/1349 M).[550] Aplikasi kaedah ini dapat dijumpai dalam pelbagai ulasan Mamdūḥ berkenaan hadith-hadith hukum yang dilemahkan oleh aliran Salafi.[551] Mamdūḥ turut berpandangan bahawa hadith lemah dapat terangkat apabila kandungannya digunapakai oleh seluruh umat Islam. Beliau berkata: "Apabila diriwayatkan sebuah hadith dengan sanad yang lemah, ia menjadi termasuk dalam kategori *maqbūl* yang lebih luas daripada sahih dan Hasan apabila digunapakai oleh seluruh umat (*talaqqathu al-ummah bi al-qabūl*). Adapun jika diamalkan oleh sesetengah imam, seperti hadith ini, maka amal tersebut menguatkan hadith."[552] Menurut penulis, perbincangan beliau dalam perkara ini telah terkeluar daripada wacana ahli hadith kepada wacana ahli fiqh. Pendekatan beliau murni mengamalkan kerangka fiqh dan uṣūl.

---

[550] Lihat *Ibid*., 2: 271. Beliau adalah ‘Alā’ al-Dīn ‘Ali bin ‘Uthmān bin Ibrāhīm bin Muṣṭafā al-Mārdīnī. Beliau seorang tokoh hadith bermadhhab Hanafi yang menetap di Kaherah.
[551] Antaranya hadith Ummu Jahdar al-‘Āmiriyyah yang menyuruh mengulang semula solat yang dilakukan dengan baju yang terkena najis, hadith Abū Qatādah berkenaan hukum melakukan solat sunat di tengah hari Jumaat, hadith Ibn ‘Umar berkenaan menggantikan sujud tilawah di atas kenderaan dengan isyarat, dan hadith solat tasbih. Lihat *Ibid*., 2: 419, 4:128, 4:429, Mamdūḥ, edit., *al-Tarjīḥ li Ḥadīth Ṣalāt a-Tasbīh* (Beirut: Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyyah, 1988), 42.
[552] Mamdūḥ, *Raf‘ al-Manārah*, 229.

2.4. Kritik Hadith Ḥamzah al-Malyabārī

Al-Malyabārī menampilkan perspektif yang berbeza daripada kritik hadith yang diamalkan oleh Mamdūḥ dan al-Ḥuwaynī. Asas metode kritik beliau dibina di atas pembahagian ahli hadith menjadi kalangan Mutaqaddimīn dan Muta'akhirīn. Secara ringkasnya, kalangan ahli hadith Mutaqaddimīn ialah para pakar hadith yang hidup sebelum abad ke 5 H/11 M dan mengamalkan metode kritik hadith yang belum terpengaruh dengan unsur-unsur asing. Kalangan mutaakhirīn ialah ahli hadith yang datang selepas metode kritik hadith telah bercampur dengan pemikiran deduktif *fuqahā'*, ahli kalām dan ahli uṣūl.[553] Menurut al-Malyabārī, dikotomi ini adalah fakta sejarah yang tidak dapat dinafikan.[554] Beliau lalu merumuskan: "Selepas menyedari perbezaan metodologi ini, sepatutnya kita dahulukan kalangan Mutaqaddimīn sebab mereka lebih menguasai hadith, sebagaimana semua disiplin ilmu yang lain. Sejak dahulu hingga sekarang, orang ramai selalu mendahulukan pandangan pakar dalam sebuah ilmu jika berlaku perselisihan dalam ilmu tersebut."[555]

Dalam kritik hadith al-Malyabārī, kitab-kitab Muṣṭalah karya ulama Muta'akhirīn ditempatkan sebagai rujukan sekunder. Rujukan primer dalam ilmu hadith ialah ucapan

---

553 Al-Malyabārī, *Su'ālāt Ḥadīthiyyah,* 22. Fasa Muta'khirīn tersebut bermula selepas tahun 5 H hingga hari ini.
554 Al-Malyabārī berkata: "Yang menghairan dan pelik ialah kalangan yang menentang dikotomi Mutaqaddimīn dan Muta'akhirīn sendiri membezakan kedua-duanya dan sangat sering menggunakan istilah ini dalam pelbagai perbincangan tentang ilmu hadith. Aku mendengar sesetengah syeikh menuduh *manhaj* ini rekaan dan bidaah dalam agama, namun pada masa yang sama beliau membezakan antara Mutaqaddimīn dan Mutakhirin berpuluh-puluh kali ketika menghuraikan konsep Hasan dan masalah-masalah ilmu hadith lainnya." Al-Malyabārī, *al-Muwāzanah*, 57.
555 Ḥamzah 'Abd Allāh al-Malyabārī, *'Ulūm al-Ḥadīth fi Ḍaw' Taṭbīqāt al-Muḥaddithīn al-Nuqqād* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2003), 79.

dan praktik ahli hadith Mutaqaddimīn dalam buku-buku mereka.[556] Mengikut pengamatan beliau, istilah-istilah teknikal yang digunakan ahli hadith terdahulu telah mengalami pergeseran makna apabila beralih ke dalam kitab-kitab Mustalah. Perbahasan hadith selalu dikaitkan dengan status perawi sehingga melahirkan sangkaan keliru bahawa kesahihan dan kelemahan hadith ditetapkan mengikut status perawi. Salah satu implikasi daripada kekeliruan ini ialah kemunculan metode kritik yang memisahkan antara sanad dan matan yang tidak pernah dilakukan oleh ahli hadith daripada kalangan Mutaqaddimīn. Mereka tidak pernah mengasingkan kritik sanad daripada kritik matan kerana menyedari bahawa setiap patah kata dalam matan berasal daripada ucapan perawi yang terdapat dalam sanad. Justeru, jika didapati sebuah cacat dalam matan, maka ia mestilah berpunca daripada kesilapan perawi walaupun beliau berstatus *Thiqah*. Melemahkan sebuah matan namun mensahihkan sanadnya, ataupun mensahihkan matan namun melemahkan sanadnya, menurut beliau adalah satu tindakan yang kontradiktif.[557]

Al-Malyabārī melihat definisi hadith Sahih dalam kitab-kitab *Muṣṭalaḥ* tidak bukan sebuah "ukuran yang teliti dan konsisten untuk menjelaskan konsep Sahih di sisi ahli hadith".[558] Beliau menjelaskan bahawa hadith Sahih tidak sepatutnya dihadkan hanya bagi perawi *thiqah* sahaja. Riwayat perawi lemah (selagimana tidak *matrūk*) terkadang disahihkan apabila didapati tepat. Sebaliknya, riwayat perawi *Thiqah* terkadang

---

556 *Ibid.*, 11.
557 Lihat al-Malyabārī, *Naẓarāt Jadīdah,* 93, al-Malyabārī, *Su'ālāt Ḥadīthiyyah*, 22 dan 124.
558 Al-Malyabārī, *Su'ālāt Ḥadīthiyyah,* 134.

dilemahkan apabila terbukti silap.[559] Hal ini kerana kesahihan hadith tidak ditetapkan mengikut status perawinya, akan tetapi mengikut kadar ketepatan riwayat tersebut menerusi pengamatan *qarīnah* dan konteks riwayat (*mulābasāt*).[560]

Dari sini kita melihat kritik hadith al-Malyabārī tidak bermula dengan perbincangan tentang status perawi, akan tetapi dimulai dengan proses takhrij yang berusaha mengumpulkan semua jalur sanad untuk melihat salah satu daripada tiga fenomena sanad: *muwāfaqah*, *tafarrud*, *mukhālafah* atau *muwāfaqah*. Fenomena *muwāfaqah* ialah semua riwayat tersebut saling menyokong dan membenarkan satu sama lain. Perkara ini menunjukkan konsistensi sekaligus menandakan kesahihan riwayat tersebut. Sebaliknya, *tafarrud* dan *mukhalafah* menandakan telah berlaku kesilapan dalam riwayat tersebut sebagaimana yang akan dijelaskan nanti dalam perbincangan tentang analisis ‘*illah*. Perbincangan tentang para perawi diperlukan apabila menganalisis kedua-dua fenomena ini untuk menentukan penilaian yang tepat ke atasnya.[561] *Modus operandi* ini sungguh berbeza dengan proses kajian yang biasa dilakukan oleh tokoh-tokoh aliran Salafi dan Sufi yang menjadikan status perawi sebagai perbincangan yang paling pertama kritik hadith. Tidak menghairankan apabila cadangan ini mencetus perdebatan hebat di kalangan pengkaji.[562]

---

[559] Al-Malyabārī, *Naẓarāt Jadīdah*, 85. Untuk beberapa contoh hadith yang disahihkan pakar hadith Mutaqaddimin meskipun menerusi riwayat perawi lemah, lihat al-Malyabārī, *‘Ulūm al-Ḥadīth*, 57-61.
[560] Al-Malyabārī, *‘Ulūm al-Ḥadīth*, 63.
[561] Al-Malyabārī, *Su’ālāt al-Ḥadīthiyyah*, 13-16.
[562] Sebahagian perdebatan itu dirakamkan dalam lampiran buku al-Malyabārī, *Suālāt al-Ḥadīthiyyah,* 189-270.

2.4.1. Penentuan Status Perawi

Sebagaimana penulis sebutkan sebelum ini, al-Malyabārī menegaskan bahawa status perawi penentu status hadith.[563] Sebaliknya, status perawi sebenarnya hanyalah rumusan yang ditetapkan ahli hadith kepada beliau selepas kajian yang dilakukan ke atas semua riwayatnya. Semakin banyak kesilapan beliau dalam riwayat, semakin rendah statusnya dalam tangga *jarḥ wa ta'dīl*, begitu juga sebaliknya.[564] Menurut beliau, praktik pengkaji hadith semasa yang menilai status hadith berpandukan status umum perawi merupakan metode kritik yang menyalahi praktik ahli hadith Mutaqaddimīn. Perhatian ahli hadith Mutaqaddimīn selalu tertuju kepada *qarā'in* yang menunjukkan ketepatan ataupun kesilapan riwayat. Mereka menghubungkan status hadith dengan status perawi hanya ketika tiada sebarang *qarīnah* dalam riwayat tersebut.[565]

Al-Malyabārī setuju bahawa kajian terhadap perawi mesti ditujukan kepada dua aspek, iaitu '*adālah* dan *ḍabt*. Beliau menjelaskan bahawa status '*adālah* perawi ditentukan menerusi interaksi langsung atau kemasyhuran perawi tersebut di kalangan ulama. Dalam ketiadaan maklumat berkenaan seseorang perawi, ahli hadith tetap menetapkan status '*adālah* kepada beliau selagimana tiada maklumat yang membuktikan kefasikannya.

[563] Lihat al-Malyabārī, *'Ulūm al-Ḥadīth,* 62, al-Malyabārī, *Su'ālāt Ḥadīthiyyah,* 13.
[564] Al-Malyabārī, *Su'ālāt al-Ḥadīthiyyah*, 107 dan 189.
[565] *Ibid.*, 13.

Sementara itu, aspek *ḍabṭ* ditetapkan menerusi kaedah *sabr*, iaitu mengumpul dan meneliti riwayat perawi berkenaan satu persatu.[566] Menurut beliau, kaji selidik *ḍabṭ* menerusi kaedah ini tidak dapat dilakukan lagi pada hari ini. Justeru, tiada jalan lain bagi pengkaji hadith semasa selain mentaklid ketetapan ulama terdahulu. Jika berlaku perselisihan, maka kaedah jamak dan tarjih dilakukan mengikut prinsip-prinsip dan kaedah-kaedah yang telah ditetapkan oleh al-Mu'allimī.[567]

Al-Malyabārī mengingatkan bahawa matlamat kajian biografi perawi ialah untuk mengenalpasti tingkat ketepatan dan kesilapan beliau dalam riwayat. Kajian tersebut tidak boleh sekadar menukil ucapan tanpa analisis komprehensif (*fiqh al-tarjamah*) dan terasing daripada realiti hadith yang dikaji. Dalam proses ini, seorang pengkaji tidak boleh hanya merujuk kepada satu sumber rujukan, terlebih lagi kitab-kitab ringkasan. Sebaliknya beliau wajib merujuk kepada sumber rujukan asal untuk memastikan ucapan sebenar seorang imam dan memahami sebab-sebab *Tawthīq* dan *Tajrīḥ* yang ditetapkan ke atas perawi.[568] Beliau berkata:

> Antara cacat metodologi yang teruk adalah seorang pengkaji hanya mencukupkan dengan satu sumber rujukan dalam mengumpulkan ucapan-ucapan (ulama), lalu berusaha untuk menjelaskannya secara tergesa-gesa tanpa mengkaji konteks yang dapat membantunya untuk memahami

[566] *Ibid*., 34.
[567] *Ibid*., 185.
[568] Lihat Ḥamzah bin 'Abd Allah al-Malyabārī dan Sulṭān al-'Ukāyilah. *Kayfa Nadrus 'Ilm al-Takhrīj* (Amman: Dār al-Rāzī, 1998), 99, al-Malyabārī, *Su'ālāt Ḥadīthiyyah,* 14, 28 dan 34.

ucapan tersebut, dan sebelum memastikan keautentikan ucapan tersebut, serta ketiadaan silap atau salah dalam tulisan.[569]

Beliau turut mengingatkan bahawa istilah-istilah yang digunakan ulama *jarḥ wa ta‘dīl* kadang berbeza dari satu ulama kepada ulama yang lain. Bahkan seorang ulama yang sama terkadang menggunakan sebuah istilah dengan makna yang berlainan apabila dalam konteks yang berbeza.[570] Sebagai contoh, kalimat "*la ba'sa bih* (tidak mengapa dengannya)" hanya bermakna *thiqah* apabila diucapkan oleh Ibn Ma‘īn (m. 233 H/848 M). Kalimat ini tidak boleh ditafsirkan sedemikian dalam ucapan ulama yang lain.[571]

2.4.1.1. *Tawthīq Ḍimnī*

Dalam kitab beliau yang bertajuk *al-Ḥadīth al-Ma‘lūl*, al-Malyabārī mengkhaskan sebuah perbahasan bertajuk "*Taṣḥīḥ al-Ḥadīth lā Ya‘nī bi al-Ḍarūrah Tawthīq Rāwīh* (Penilaian sahih bagi sesuatu hadith tidak mesti bermakna penilaian *Thiqah* bagi para perawinya)." Perbahasan ini adalah ulasan kritis ke atas kalangan yang memahami bahawa *Taṣḥīḥ* seorang pakar untuk sesebuah hadith adalah secara tidak langsung sebuah *Tawthīq* untuk setiap perawi yang terkandung dalam sanad hadith tersebut. Sebagaimana penjelasan

---

[569] al-Malyabārī dan al-‘Ukāyilah, *Kayfa Nadrus ‘Ilm al-Takhrīj,* 185.
[570] Lihat al-Malyabārī, *Su'ālāt Ḥadīthiyyah,* 36.
[571] *Ibid.,* 131.

sebelum ini, kaedah ini diamalkan oleh sesetengah tokoh hadith Muta'akhirīn dan sangat aktif digunakan oleh Mamdūḥ untuk menguatkan para perawi lemah.

Al-Malyabārī berpendapat bahawa kaedah ini tercipta daripada definisi sahih di sisi Muta'akhirīn yang meletakkan perawi *thiqah* sebagai syarat utama. Orang yang membaca definisi ini menyangka bahawa penetapan sahih bagi sebuah hadith secara tidak langsung adalah kepastian *Thiqah* ('*adl* dan *ḍābiṭ*) bagi semua perawi hadith tersebut. Beliau mengakui bahawa aspek '*adālah* memang syarat utama yang perlu diambilkira dalam semua perawi sahih. Namun '*adālah* berbeza dan tidak sama dengan *ḍabṭ*. Meskipun *Tasḥīḥ* memang bermakna *Ta'dil* (penetapan 'adālah) bagi perawi secara am, akan tetapi hanya menetapkan kesempurnaan *ḍabt* secara terhad. Apabila seorang pakar mensahihkan sebuah hadith, ini bermakna bahawa beliau menilai semua perawi dalam sanad hadith tersebut '*adl,* sekaligus menilai *ḍābṭ* mereka sempurna dalam riwayat tersebut. Penilaian ini bersifat spesifik dan terhad kepada riwayat ini sahaja, justeru tidak berkaitan dengan riwayat-riwayat mereka yang yang lain. Al-Malyabārī menegaskan: "Memutlakkan perkara ini adalah satu kesilapan sebagaimana yang jelas terlihat apabila kita bandingkan kaedah ini dengan ucapan dan praktik para pakar (*nuqqād*)."[572]

Al-Malyabārī turut mengingatkan bahawa penilaian ke atas perawi di sisi ahli hadith ditetapkan selepas mengkaji semua riwayatnya. Kajian itu dilakukan secara teliti dan

[572] Ḥamzah bin 'Abd Allah Al-Malyabārī, "al-Ḥadīth al-Ma'lūl: Qawā'id wa Ḍawābiṭ", dicetak diakhir *Naẓarāt Jadīdah,* 122.

komprehensif tanpa meninggalkan satu pun hadith yang beliau riwayatkan. Kaedah Tawtḥīq Ḍimnī yang mentafsirkan Taṣḥīḥ satu hadith bermakna Tawthīq secara mutlak menyalahi konsep ini. Beliau berkata: "Secara realitinya, status perawi- sama ada *jarḥ* ataupun *ta'dīl*- tidak dapat diketahui melainkan menerusi kajian semua riwayatnya, sebagaimana yang telah dinukil daripada ucapan Imam Muslim dan ditetapkan dalam kitab-kitab *Muṣṭalaḥ*. Menilai *thiqah* perawi menerusi *tasḥīḥ* satu hadith sahaja adalah satu tindakan yang tidak tepat."[573] Menurut beliau lagi, *Taṣḥīḥ* bermakna *Tawthīq* hanya berlaku dalam satu keadaan sahaja, iaitu apabila perawi berkenaan ber-*tafarrud* dengan sebuah hadith. Jika pakar mensahihkan riwayat tersebut, maka *taṣḥīḥ* pada masa ini boleh ditafsirkan bahawa beliau menilai *thiqah* perawinya. Sebab sedia maklum, *tafarrud* hanya diterima daripada para perawi *thiqah* sahaja.[574]

2.4.1.2. Perawi *Majhūl*

Menurut al-Malyabārī, riwayat *Majhūl* tidak mesti diterima ataupun ditolak secara mutlak. Ahli hadith Mutaqaddimīn menilai riwayat tersebut dengan meneliti ketepatan riwayatnya. Jika riwayat tersebut *munkar* dan menyalahi riwayat orang ramai, atau menyalahi sunnah Nabi yang thābit, atau riwayatnya *gharīb* tiada asal, tiada sokongan daripada amal sahabat

---

[573] *Ibid*., 123.
[574] *Ibid*.

Nabi dan lain-lain, maka riwayat tersebut tertolak. Jika riwayat tersebut memiliki sokongan daripada perawi lain, pada masa yang sama beliau tidak ber-*tafarrud* daripada tokoh yang masyhur, maka riwayatnya disahihkan. Sesetengah ulama seperti Ibn Maʻīn (m.233 H/848 M) bahkan menilai *thiqah* perawi *Majhūl* yang meriwayatkan hadith sahih. Penilaian *thiqah* ini bagaimanapun bersifat spesifik dalam hadith berkenaan sahaja dan tidak mutlak untuk semua riwayat beliau yang lain.[575] Penulis melihat metode ini adalah kelanjutan daripada konsep beliau yang tidak menilai hadith dengan perawinya, akan tetapi menilai perawi dengan hadithnya. Oleh sebab itu, riwayat perawi *Majhūl* sekalipun berpeluang untuk disahihkan apabila mengandungi tanda-tanda kesahihan.

Al-Malyabārī melihat bahawa tanpa sokongan pakar hadith yang lain *Tawthīq* Ibn Ḥibbān tidak menguatkan perawi *Majhūl*. Menurut beliau, Ibn Ḥibbān termasuk dalam kalangan *Mutasāhil* yang sering menilai *thiqah* perawi *Majhūl* daripada kalangan tābiʻīn dan selepasnya. Beliau memasukkan dalam kitab *al-Thiqāt* setiap perawi yang dijumpai dalam *Tārikh al-Bukhārī* meskipun tidak mengetahui apa yang diriwayatkan, siapa guru-gurunya dan siapa yang meriwayatkan daripadanya.[576] Merujuk kepada hasil kajian al-

---

[575] Al-Malyabārī, *Su'ālāt Ḥadīthiyyah,* 34-35.

[576] Menurut al-Malyabārī, *tasāhul* Ibn Ḥibbān dalam perkara ini sangat dekat dengan sikap al-ʻIjli, Ibn Saʻd, Ibn Maʻīn, al-Nasā'ī dan lain-lain. Mereka sering menilai *Thiqah* perawi kalangan tābiʻīn dan tābiʻ al-tābiʻīn apabila mendapati riwayat mereka konsisten (*mustaqīmah*), meskipun hanya memiliki seorang murid atau hanya meriwayatkan satu hadith sahaja. Lihat al-Malyabārī dan al-Ukāyilah, *Kayfa Nadrusu ʻIlm al-Takhrij*, 111. Berkenaan *tasāhul* Ibn Ḥibbān dalam berhujah dengan perawi Majhūl, lihat al-Malyabārī, *al-Ḥadīth al-Maʻlūl: Qawā'id wa Ḍawābiṭ* (Beirut: Dār Ibn Hazm, 1996), 96.

Mu‘allimī, al-Malyabārī membezakan antara perawi yang dinyatakan *thiqah* oleh Ibn Ḥibbān dengan para perawi yang hanya disebutkan namanya sahaja. Beliau berkata:

> Siapa yang dikatakan Ibn Ḥibbān: *mustaqīm ḥadīth*, maknanya ialah *Tawthīq* tersebut dibina atas kajian (*sabr*) terhadap hadith-hadithnya. Begitu juga ucapan lain yang menunjukkan penilaian tersebut berpandukan kajian atas hadith-hadithnya. Adapun perawi yang hanya disebutkan namanya dalam kitab *al-Thiqāt* tanpa mengatakan apa-apa penilaian berkenaan dengannya, maka ini tidak menunjukkan penilaian itu berasaskan kajian hadith-hadithnya. Boleh jadi perawi ini sebenarnya *Majhūl*.[577]

Oleh yang demikian, beliau menerima *Tawthīq* Ibn Ḥibbān yang menunjukkan bahawa penilaian tersebut telah melalui mekanisma kajian yang teliti. Salah satunya ialah *Tawthīq* Ibn Ḥibbān dan al-‘Ijlī untuk Sālim Mawlā Shaddād muktamad. *Tawthīq* ini diterima kerana "dibina di atas *sabr* riwayat, bukan termasuk *Tawthīq* perawi-perawi *Majhūl* yang tidak dikenal melainkan daripada satu atau dua sanad sahaja."[578]

2.4.1.3. Perawi *Mukhtaliṭ*

Ḥamzah al-Malyabārī bersetuju menerima kaedah dan prinsip asas berinteraksi dengan perawi *mukhtaliṭ* yang digariskan para ulama. Menurut beliau, perbahasan ini termasuk dalam perbincangan tentang riwayat perawi *Thiqah* yang disahihkan dalam satu keadaan dan dilemahkan dalam keadaan yang lain. Antara tokoh-tokoh yang beliau tetapkan

---

577 Al-Malyabārī, *Su'ālāt Ḥadīthiyyah*, 27.
578 Al-Malyabārī, *Mā Hakadhā Tūradu Yā Sa'd al-Ibil*, 635.

mengalami *ikhtilāṭ* ialah Simāk bin Ḥarb, Sharīk al-Qāḍī dan ‘Abd al-Razzāq bin Hammām. Hadith yang mereka riwayatkan sebelum *ikhtilāṭ* secara amnya tidak mengandungi cacat. Namun hadith yang mereka riwayatkan selepas *ikhtilāṭ* mesti dilemahkan.[579] Dalam bantahannya ke atas Rabī‘ al-Madkhali, al-Malyabārī berkata:

> Simāk bin Ḥarb *Thiqah* daripada ahli bahagian yang pertama di sisi Muslim. Adapun orang yang memperkatakan dirinya, hal itu berkaitan dengan *ikhtilāṭ* beliau yang berlaku di akhir hidupnya dan khas dalam riwayatnya daripada ‘Ikrimah. Perkara itu tidak berkesan dalam hadith ini sebab diriwayatkan sebelum *ikhtilāṭ* dan daripada selain ‘Ikrimah. Demikianlah, sepatutnya seorang pengkaji bijaksana dalam menimbang perkara; beliau mengambil yang baik dan yang meninggalkan yang buruk, serta menempatkan setiap orang pada tempatnya.”[580]

Al-Malyabārī mengingatkan untuk tidak bermudah menetapkan tuduhan *ikhtilāṭ* kepada seseorang perawi *Thiqah*. Beliau mencadangkan untuk memastikan terlebih dahulu hakikat ucapan ulama *Jarḥ wa al-Ta‘dīl* berkenaan perawi tersebut. Sebagai contoh ‘Abd Allah bin Lahī‘ah yang dikatakan mengalami *ikhtilāṭ* selepas buku-bukunya terbakar. Menurut al-Malyabārī, perawi ini dipermasalahkan ahli hadith bukan kerana *ikhtilāṭ* akan tetapi kerana *talqīn*, yakni menerima dan meriwayatkan setiap kitab yang dikatakan miliknya tanpa dipastikan terlebih dahulu. Sesetengah murid beliau menutup cacat ini dengan memastikan daripada kitab-kitab asalnya atau mengambilnya daripada tokoh-tokoh

---

[579] Ibid., 32, al-Malyabārī, *al-Muwāzanah*, 81, Ḥamzah ‘Abd Allāh al-Malyabārī, *‘Abqariyah al-ImāmMuslim fī Tartīb Aḥādīth Musnadih al-Ṣaḥīḥ* (Beriut: Dār Ibn Ḥazm, 1997), 149.
[580] Al-Malyabārī, *Mā Hakadhā Tūradu Yā Sa’d al-Ibil*, 664.

yang telah memastikan perkara tersebut seperti Ibn al-Mubārak, Ibn Wahb, Ibn al-Muqri' dan lain-lain. Bagaimanapun, kebanyakan murid beliau yang lain, termasuk murid-murid lama (*qudāma*) seperti Shu'bah, al-Thawrī dan al-Awzā'ī, tidak melakukan perkara ini, justeru riwayat mereka mengandungi kelemahan. Al-Malyabārī merumuskan:

> Ibn Lahī'ah termasuk seorang *ḥāfiẓ* dan samudera ilmu di Mesir, akan tetapi beliau lemah kerana buruk hafalan dan menerima talqin. Apabila hadith beliau diriwayatkan oleh al-'*Abadilah* (Ibn al-Mubārak, Ibn Wahb dan Ibn al-Muqri') dan lain-lain yang menghindari riwayat-riwayat talqin, maka kelemahannya lebih ringan. Justeru riwayat tersebut disahihkan apabila menyokong riwayat perawi *thiqah* yang lain. Akan tetapi jika ber-*tafarrud* atau menyalahi perawi *thiqah* yang lain, hadith tersebut lemah dan *ma'lūl* meskipun menerusi riwayat '*Abādilah* (Ibn al-Mubārak, Ibn Wahb dan Ibn al-Muqri') dan lain-lain yang meneliti riwayatnya, sama ada kisah terbakar buku-bukunya sahih ataupun tidak. Ini adalah pandangan semua ulama."[581]

2.4.2. Kaedah Kesambungan Sanad

Menurut al-Malyabārī, rujukan utama para pengkaji hadith hari ini dalam menetapkan kesambungan sanad adalah ketetapan pakar-pakar terdahulu.[582] Untuk menetapkan kesambungan sanad, ahli hadith terdahulu telah meneliti dengan saksama semua sanad yang tersebar di kalangan *ḥuffāẓ* pada masa itu. Sebahagian sanad-sanad masyhur pada zaman tersebut pada hari ini mungkin telah pupus. Selain itu, mereka turut meneliti bukti dan *qarīnah* yang menunjukkan sama ada perawi tertentu berjumpa dan mendengar

---

[581] Al-Malyabārī dan al-'Ukāyilah, *Kayfa Nadrus 'Ilm al-Takhrīj,* 199.
[582] Al-Malyabārī, *'Ulūm al-Ḥadīth,* 51.

daripada tokoh sebelumnya ataupun tidak.[583] Al-Malyabārī berkata: "Oleh sebab itu, kita sering melihat pakar hadith terkadang menilai *munqaṭi'* sebuah sanad yang mengandungi *taḥdīth* (lafaz *haddtahanā*). Terkadang mereka menilai *muttaṣil* sanad yang mengandung *'an'anah mudallis*. Jika engkau hendak mengetahui perkara ini, bukalah buku-buku '*ilal* dan bacalah dengan teliti."[584]

Meskipun menerima bukti riwayat sebagai salah satu rujukan dalam penetapan *samā'*, namun al-Malyabārī sangat berhati-hati dalam mengaplikasi kaedah ini. Beliau mengingatkan bahawa riwayat-riwayat yang membuktikan *samā'* itu terkadang mengandungi cacat yang sangat halus. Justeru, menerima ketetapan pakar adalah rujukan yang lebih selamat. Beliau berkata:

> Penetapan bersambung ataupun terputus sesebuah sanad, meskipun pada asalnya ditentukan mengikut lafaz-lafaz yang terkandung dalam sanad, lebih sering bergantung kepada keilmuan pakar berkaitan dengan sejauhmana darjat *samā'* seorang perawi daripada tokoh sebelumnya dalam hadith yang beliau riwayatkan, menerusi penguasan semua sanad yang masyhur di kalangan *ḥuffāẓ*, yang terkandung dalam uṣūl (buku-buku catatan), dan kenyatan-kenyataan mereka, sama ada sanad-sanad tersebut mengandungi *'an'anah*, ikhbār (kalimat *akhbaranā*) ataupun *taḥdīth* (kalimat *haddathanā*).[585]

Justeru, apabila seorang pakar terdahulu telah menetapkan terputus atau bersambung sesebuah sanad, pengkaji hadith semasa tidak boleh membantah ucapan ini dengan ucapan

[583] Al-Malyabārī, *Su'ālāt Ḥadīthiyyah,* 124.
[584] Al-Malyabārī, *Mā Hakadhā Tūradu Yā Sa'd al-Ibil,* 259.
[585] *Ibid.,* 259.

seperti: “tidak, beliau telah menyebutkan *samā‘* dalam riwayat lain”. Sebaliknya, beliau mesti tunduk dan menerima ketetapan tersebut.[586]

Secara amnya, al-Malyabārī menetapkan bahawa sanad yang terputus tidak memenuhi syarat kesahihan. Namun begitu, kekuatan hujah sanad-sanad yang terputus ini bertingkat-tingkat mengikut kejelasan tokoh yang tergugur dalam sanad. Jika tokoh tersebut diketahui *Thiqah*, maka sanad berkenaan memiliki kelayakan untuk hujah. Oleh sebab itu, hadith *Mursal* di sisi al-Malyabārī memiliki keistimewaan tersendiri. Beliau membezakan status kehujahan *Mursal* mengikut tokoh yang memursalkannya. *Mursal* tokoh-tokoh tābi‘in besar (*Kibār al-Tābi‘īn*) lebih kuat berbanding tokoh-tokoh selepasnya kerana riwayat tersebut besar kemungkinan berasal daripada sahabat Nabi. *Mursal* Sa‘īd bin al-Musayyab dan *Munqaṭi‘* Abu ‘Ubaydah daripada Ibn Mas‘ūd turut dikuatkan kerana kejelasan sumber yang gugur dalam sanad.[587]

2.4.2.1. Sanad *Mu‘an‘an*

Riwayat seorang perawi daripada seorang guru dengan lafaz *‘an‘anah* ditafsirkan bersambung apabila beliau bukan *Mudallis* dan *Mursil* (sering meriwayatkan hadith secara

---

586 *Ibid*., 260.

587 Al-Malyabārī , *Su’ālāt Ḥadīthiyyah*, 127. Sa‘īd bin al-Musayyab adalah penghulu tokoh tabiin. Riwayat beliau kebanyakkannya berasal daripada sahabat Nabi. Abū ‘Ubaydah bin ‘Abd Allah bin Mas‘ūd sangat sering meriwayatkan daripada ayahnya padahal tidak pernah mendengar daripadanya. Meski begitu, al-Dāraquṭnī mengatakan bahawa beliau menguasai hadith-hadith tersebut.

mursal). Begitu juga riwayat seorang perawi yang tidak terbukti pernah berjumpa dengan guru tersebut. Ketiadaan bukti ini disebut juga sebagai keadaan samar (*ibhām*). Imam Muslim (m. 261 H/875 M) menyebutkan bahawa dalam kesamaran tersebut, lafaz *'an'anah* dihukum bersambung apabila kedua-dua perawi berada dalam zaman yang sama (*mu'āṣarah*) dan berpeluang untuk berjumpa (*imkān liqā'*). Menurut al-Malyabārī, Muslim tidak silap apabila menetapkan ijmak ahli hadith dalam perkara ini sekaligus menafikan khilaf yang dikatakan berlaku antara dirinya dengan al-Bukhārī atau tokoh lain.[588] Beliau berkata:

> Aku tidak tahu bagaimana tersebar di kalangan ulama bahawa madhhab Muslim adalah menghukum bersambung dengan *mu'āṣarah*, bukan perjumpaan antara dua perawi yang hidup semasa, adalah mutlak. Padahal Imam Muslim mengkaitkan perkara ini secara jelas dengan ucapan beliau di mukadimah (Sahih Muslim): *adapun apabila perkara ini samar…* yakni ketika dalam keadaan samar, bukan mutlak untuk semua *'an'anah* dua perawi yang hidup semasa.[589]

Beliau turut menyokong dapatan Ḥātim al-'Awnī dalam perbahasan beliau berkenaan topik ini yang bertajuk *Ijmā' al-Muḥaddithīn 'alā 'Adam isytirāṭ al-'Ilm bi al-Samā' fi al-Ḥadīth al-Mu'an'an bayna al-Muta'āṣirīn*. Dalam buku ini, al-'Awnī menyebutkan pelbagai bukti yang menyokong dakwaan ijmak Imam Muslim sekaligus menafikan khilaf ahli hadith terdahulu dalam perkara ini.

---

[588] Al-Malyabārī, '*Ulum Hadith*, 45.
[589] Al-Malyabārī, *Su'ālāt Ḥadīthiyyah*, 42 dan 89.

Dari sini, al-Malyabārī sangat prihatin dengan sikap bermudah sesetengah pengkaji hadith semasa yang menetapkan hukum ke atas sanad hanya berpandukan pengiraan tarikh lahir dan tarikh wafat perawi. Terlebih lagi, mereka melakukan ini untuk membantah ketetapan pakar hadith terdahulu. Beliau menegaskan bahawa sekadar *mu*‘*āṣarah* tidak cukup untuk menetapkan kesambungan sanad, melainkan apabila seorang pengkaji memiliki data-data sejarah yang teliti dan lengkap berkenaan diri perawi tersebut, perhubungannya dengan guru beliau, dan cara-cara beliau menerima hadith daripadanya. Data-data tersebut mesti diperolehi selepas menghimpun lalu melakukan analisis perbandingan terhadap semua riwayat, sekaligus mengkaji satu persatu pendapat ulama.[590] Justeru, bersandarkan kepada ketetapan pakar-pakar hadith terdahulu, al-Malyabārī menghukum terputus sanad-sanad yang dinilai *muttaṣil* oleh ahli hadith moden seperti riwayat Mujāhid daripada Ā’ishah, dan riwayat Sa‘īd bin al-Musayyab daripada ‘Umar.[591]

2.4.2.2. Sanad *Mudallas*

Menurut al-Malyabārī, *‘an‘anah* perawi *mudallis* tidak melemahkan hadith kecuali jika tidak dijumpai *samā‘* dalam semua jalur sanad tersebut. Beliau mengingatkan bahawa lafaz

---

[590] Al-Malyabārī, ‘*Ulum al-Hadith,* 51.

[591] Al-Malyabārī, *Su’ālāt Ḥadīthiyyah,* 126, 127 dan 128. *Samā‘* Mujahid daripada ‘Ā’ishah dinafikan oleh Shu‘bah, Yaḥyā al-Qaṭṭāan dan Ibn Ma‘īn, namun ditetapkan oleh Ibn Ḥibbān. Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī menyokong pandangan Ibn Ḥibbān dan berhujah dengan sebuah riwayat dalam al-Bukhārī dan Muslim. lihat al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl,* 3:108. Al-Ḥuwaynī turut menetapkan *samā‘* Sa‘id bin al-Musayyab daripada ‘Umar bin al-Khattab meskipun dinafikan oleh Ibn Ma‘īn, Abū Ḥātim, Ibn Abī Ḥātim dan al-Albānī. Lihat al-Wakīl, *ibid*., 2:62-63.

‘an‘anah tersebut terkadang bukan berasal daripada perawi *mudallis* tersebut akan tetapi berasal daripada perawi selepas beliau. Perkara ini berlaku apabila perawi berkenaan meriwayatkan hadith ini dengan makna (*bi al-ma‘nā*).[592] Penetapan status riwayat *mudallis* menuntut penguasaan semua sanad yang sebahagiannya tidak sampai kepada kita pada hari ini. Justeru, ketetapan bersambung atau terputus riwayat *mudallis* mesti dikembalikan kepada pakar-pakar hadith terdahulu. Jika pakar mensahihkan sebuah riwayat yang mengandungi *‘an‘anah mudallis*, pengkaji semasa tidak boleh membantah dengan alasan “perawinya *mudallis* dan beliau meriwayatkan secara *‘an‘anah*”.[593]

Al-Malyabārī berpandangan bahawa para perawi *mudallis* tidak boleh diperlakukan dengan sama rata. Sesetengah mereka sangat jarang, bahkan tidak pernah, melakukan *tadlīs* dalam riwayat-riwayat tertentu. Hushaym bin Bashīr misalnya hampir tidak pernah melakukan *tadlīs* apabila meriwayatkan daripada Ḥuṣayn bin ‘Abd al-Rahman. Sufyān al-Thawrī tidak pernah melakukan *tadlīs* apabila meriwayatkan daripada Ḥabīb bin Abī Thābit, Salamah bin Kuhayl, Manṣūr, al-A‘mash, Ibn Jurayj, Abū Isḥāq al-Sabī‘ī, Ma‘mar dan Yaḥyā bin Abī Kathīr. Begitu juga Sulaymān al-A‘mash tidak melakukan *tadlis* apabila meriwayatkan daripada Ibrāhīm, Abū Wā’il dan Abū Ṣāliḥ al-Sammān. Begitu juga Ibn Jurayj apabila meriwayatkan daripada ‘Aṭā’ bin Rabāḥ. Justeru, riwayat tokoh-tokoh

[592] Al-Malyabārī, *Su’ālāt Ḥadīthiyyah*, 63.

[593] Lihat al-Malyabārī, *al-Muwāzanah*, 275, al-Malyabārī, *Mā Hakadhā Tūradu Yā Sa’d al-Ibil*, 260. Dalam kritikannya kepada al-Madkhali dalam perkara ini, al-Malyabārī menulis: “Bagaimana *al-ustādh* mencetuskan kemusykilan sekitar *‘an‘anah* Sufyān bin ‘Uyaynah dan al-Zuhrī dalam sebuah hadith yang telah disahihkan oleh al-Bukhārī dan Muslim, serta disepakati kesahihannya oleh semua pengkaji dan pakar?!” Al-Malyabārī, *Mā Hakadhā Tūradu Yā Sa’d al-Ibil*, 260.

mudallis di atas daripada tokoh-tokoh yang telah disebutkan tidak boleh dilemahkan walaupun dengan lafaz *‘an‘anah*.

Beliau turut mengingatkan bahawa sesetengah murid tokoh-tokoh *mudallis* telah menjamin ketiadaan *tadlīs* dalam riwayat mereka. Justeru, apabila diriwayatkan menerusi tokoh-tokoh ini, maka riwayat tersebut mesti disahihkan walaupun tanpa kenyataan samā‘. Antara tokoh-tokoh *mudallis* yang memiliki murid-murid seperti ini ialah ‘Ikrimah bin ‘Ammar apabila diriwayatkan oleh Sufyān al-Thawrī. Begitu juga Qatādah, al-A‘mash dan Abū Isḥāq apabila menerusi Shu‘bah. Menurut al-Malyabārī, semua ini menunjukkan bahawa penampilan *ẓāhir* sanad tidak cukup untuk melemahkan sesebuah hadith.[594]

2.4.3. Kaedah Analisis *‘illah*

Persoalan pertama yang dijawab oleh al-Malyabārī dalam perbincangan *‘illah* berkaitan dengan aspek bahasa. Adakah kalimat *ma‘lūl* yang digunakan ahli hadith dalam ucapan mereka: “*A‘allahu fulan* (si fulan telah menetapkan *‘illah* padanya)” tepat secara bahasa, ataukah satu kesilapan (*laḥn*) sebagaimana pandangan sesetengah kalangan Muta’akhirīn? Menurut beliau, penggunaan kalimat ini sahih secara bahasa. Ibn Sīdah (m. 458 H/1066 M) menyatakan bahawa kalimat ini masyhur di kalangan pengkaji ilmu ‘Arūḍ dan ilmu

---

594 Al-Malyabārī, *al-Muwāzanah*, 277.

Kalām walaupun jarang digunakan dalam pertuturan. Menurut Sibawayh (m.180 H/796 M), kalimat *majnūn* (gila) dan *maslūl* (lumpuh) berasal daripada kalimat *janantuhu* (aku menetapkan sifat gila padanya) dan *salaltuhu* (aku menetapkan sifat lumpuh padanya). Apabila seseorang berkata: *junna* (seseorang telah gila) dan *sulla* (seseorang telah lumpuh), maka ucapan ini bermakna bahawa orang tersebut "telah menetapkan padanya sifat gila dan lumpuh (*ja'ala fīhi al-junūn wa al-sil*)". Penjelasan ini disokong oleh ucapan al-Jawharī (m. 393 H/1002 M) dalam *al-Ṣiḥāḥ* yang membenarkan penggunaan *lā a'allaka Allah* dengan makna: *lā aṣābaka bi 'illah* (semoga Allah tidak menimpakan penyakit kepadamu)". Al-Malyabārī merumuskan: "Dengan demikian, kalimat *ma'lūl* telah menjadi penggunaan yang sahih secara bahasa."[595]

Kitab-kitab '*Ilal* yang ditulis ahli hadith terdahulu membuktikan bahawa istilah *'illah* merujuk kepada kesilapan perawi secara umum. Justeru, istilah ini tidak boleh dihadkan kepada cacat dalam riwayat *thiqah* sahaja sebagaimana ketetapan kitab-kitab *Muṣṭalaḥ*.[596] Oleh kerana *'illah* identik dengan kesilapan, maka tiada makna bagi istilah *'illah ghayr qādiḥah* (cacat yang tidak melemahkan), sebaliknya semua *'illah* adalah melemahkan walaupun dengan kesan yang bertingkat-tingkat mengikut kualiti dan posisi cacat tersebut. Sesetengah *'illah* merosak kesahihan satu sanad sahaja. Sesetengah yang lain menjejaskan seluruh hadith dengan semua sanadnya.[597] Kesilapan perawi hanya dapat dikesan selepas

---

[595] Al-Malyabārī, *Naẓarāt Jadīdah*, 106.
[596] *Ibid.*, 107-114.
[597] Lihat *ibid.*, 115.

memastikan sama ada riwayat tersebut selari dengan realiti riwayat ataupun tidak, dan ber-*tafarrud* dengan asal ataupun tidak. Semua ini menuntut kajian sempurna berkenaan semua sanad hadith bersama pengamatan *qarīnah* dan konteks riwayat. Perkara ini sangat bergantung kepada hafalan, kefahaman dan kepakaran. Oleh sebab itu, ahli hadith selalu mengatakan bahawa kepakaran mereka ibarat kuasa ghaib atau ilham bagi orang yang tidak memahami pemikiran mereka.[598]

Menurut al-Malyabārī, ahli hadith Muta'akhirīn dan semasa seringkali kontradiktif dalam wacana *'illah*. Mereka sepakat mendefinisikan *'illah* sebagai "faktor tersembunyi yang menjejaskan kesahihan hadith," namun begitu mereka turut membahagi *'illah* menjadi *qādiḥah* (menjejaskan kesahihan) dan *ghayr qādiḥah* (tidak menjejaskan kesahihan).[599] Mereka mengehadkan konsep *'illah* hanya untuk riwayat *thiqah*, namun mereka selalu menafikan ucapan pakar hadith terdahulu apabila melemahkan riwayat *thiqah* yang mengandungi tanda-tanda *'illah* seperti *tafarrud* dan *mukhālafah*. Al-Malyabārī berkata:

> Salah satu perkara yang mencolok perhatian, kalangan semasa mengkaitkan *'illah* dan *shudūdh* dengan riwayat-riwayat *thiqah*. Akan tetapi jika seorang pakar mengisyaratkan kewujudan *'illah* dalam riwayat *thiqah* kerana menyalahi riwayat yang lebih kuat atau kerana *tafarrud*, mereka menolaknya lalu berkata: *beliau thiqah, mukhālafahnya tidak melemahkan hadith*, atau *tafarrud beliau tidak melemahkan hadith*.

---

[598] *Ibid*., 128.
[599] Lihat *ibid*., 115-118.

> Sungguh menghairankan sikap ini! Dan (sungguh menghairankan) kontradiksi pelik antara teori dan praktik ini!![600]

2.4.3.1. *Tafarrud*

Menurut al-Malyabārī, *tafarrud* memang bukan *'illah* yang melemahkan hadith, akan tetapi salah satu petunjuk kepada *'illah* apabila disokong oleh *qarīnah* tertentu.[601] Relasi *tafarrud* dengan *'illah* sangat erat sehingga mustahil menetapkan kesahihan hadith tanpa mengamati fenomena ini terlebih dahulu. Untuk mengesan *tafarrud*, para pakar mengamalkan satu metode kajian yang disebut *i'tibār,* iaitu mengumpul semua jalur sanad lalu membandingkan tiap-tiap jalur tersebut dengan teliti.[602]

Selepas mengamati ucapan dan praktik pakar-pakar hadith terdahulu, al-Malyabārī merumuskan bahawa ahli hadith terdahulu tidak menilai *tafarrud* mengikut status perawinya, akan tetapi mengikut konteks dan *qarīnah* yang terdapat dalam riwayat tersebut. *Tafarrud* yang berlaku pada ṭabaqah sahabat dan *kibār al-tābi*'*in* diterima kerana fenomena ini normal dan tidak mencurigakan. Penyebaran hadith pada masa itu masih bersifat individual dan belum tersebar luas. Akan tetapi, *tafarrud* yang berlaku selepas kedua-dua ṭabaqah itu mesti dikaji dengan teliti. Penyebaran hadith pada masa itu yang telah meluas seiring gerakan *tadwīn* (pembukuan hadith). Justeru, *tafarrud* seorang perawi

---

[600] Al-Malyabārī, *al-Muwāzanah*, 239.
[601] Al-Malyabārī, *Su'ālāt Ḥadīthiyyah,* 135.
[602] Al-Malyabārī, *al-Muwāzanah*, 72-73.

daripada tokoh yang memiliki ramai murid mencetuskan kecurigaan di hati pakar. Dibimbangi *tafarrud* ini terbit akibat kesilapan walaupun perawi berkenaan berstatus *thiqah*. Untuk memastikan perkara ini, ahli hadith perlu meneliti pelbagai aspek seperti darjat *ʻadālah* dan *ḍābṭ* perawi, keakraban hubungan beliau dengan gurunya, dan factor-faktor lainnya, sebelum menetapkan status kelemahan riwayat tersebut.[603]

Al-Malyabārī merumuskan bahawa *tafarrud* terbahagi dua: *tafarrud* dengan asal (*tafarrud bimā lahu aṣl*) dan *tafarrud* dengan tanpa asal (*tafarrud bimā laysa lahu aṣl*). *Tafarrud* dalam kategori pertama disahihkan, sementara *tafarrud* dalam kategori kedua dilemahkan walau siapa dan apapun status perawinya. Membezakan kedua-dua kategori ini hanya dapat dilakukan oleh seorang pakar yang memiliki hafalan, kefahaman dan kepakaran yang tinggi.[604] Apabila seorang pakar melemahkan hadith kerana *tafarrud*, padahal perawi yang melakukan *tafarrud* itu *thiqah*, maka ucapan tersebut merujuk kepada cacat tersembunyi yang terkadang tidak dapat dikesan oleh selain pakar. Para pengkaji semasa sepatutnya mengkaji ucapan tersebut, bukan malah menolaknya dengan alasan semudah "perawi ini *thiqah*, justeru *tafarrud* beliau tidak melemahkan."[605]

Satu perkara yang turut dikritik oleh al-Malyabārī ialah kebiasaan pengkaji hadith Muta'akhirīn dan semasa yang menafikan ketetapan *tafarrud* ahli hadith terdahulu dengan

---

[603] *Ibid.*, h. 74-79, al-Malyabārī, *Naẓarāt Jadīdah,* 232-238.
[604] Al-Malyabārī, *Su'ālāt Ḥadīthiyyah,* 48.
[605] Al-Malyabārī , *Naẓarāt Jadīdah,* 247.

riwayat sokongan yang diambil daripada kitab-kitab yang khas menghimpun riwayat-riwayat *gharīb*. Kebanyakan riwayat tersebut tercipta daripada kesilapan.[606] Al-Malyabārī berkata:

> Sangat disayangkan para pengkaji semasa sering membantah *tafarrud* yang dijadikan *'illah* oleh pakar hadith dengan berkata: *perawi ini tidak melakukan tafarrud, aku menemukan mutāba'ah baginya*. Beliau lalu menyebutkan sebuah riwayat daripada *Tārikh Dimashq*, *Tārikh Baghdād*, kitab-kitab *fawā'id* ataupun selainnya yang sejak asal memang ditujukan untuk menyebutkan hadith-hadith *gharīb* yang diriwayatkan secara *tafarrud* oleh kalangan belakangan yang tidak dimiliki oleh kalangan terdahulu."[607]

Selain itu, sesetengah mereka sering mengambil riwayat-riwayat sokongan daripada kitab-kitab selepas fasa riwayat. Al-Malyabārī menegaskan bahawa sanad-sanad seperti ini tidak boleh menjadi asas dalam menentukan kesahihan hadith kerana tidak memenuhi piawaian yang ditetapkan ahli hadith terdahulu.[608]

2.4.3.2. *Muḍṭarib*

---

[606] Penggunaan sanad-sanad dalam kitab-kitab *fawā'id* dan *gharā'ib* adalah bahagian daripada metode kritik ahli hadith semasa seperti al-Albānī, al-Ghumārī, Mamdūḥ dan al-Ḥuwaynī. Berkenaan metodologi al-Albānī, lihat kritikan Ahmad bin Muhammad al-Khalīl, *Mustadrak al-Ta'līl 'ala Irwā al-Ghalīl* (Beirut: Dār Ibn al-Jawzī, 2008), 1:50. Untuk melihat beberapa contoh pengamalan metode ini dalam kritik hadith Mamdūḥ dan al-Ḥuwaynī, lihat Mamdūḥ, *Raf' al-Manārah,* 156, al-Ḥuwaynī, *Tanbīh al-Hājid*, 53.

[607] Al-Malyabārī, *Su'ālāt Ḥadīthiyyah,* 76.

[608] *Ibid*., h. 122. Al-Malyabari turut menulis sebuah kajian tentang status sanad-sanad Mutaakhirin yang terkandung dalam kitab-kitab al-ajza' dan makna ucapan Ibn al-Salah yang menutup pintu tashih. Kajian itu telah diterbitkan dengan tajuk *Taṣḥīḥ al-Ḥadīth 'Ind Ibn al-Ṣalāḥ: Dirāsah Naqdiyyah* (Beirut: Dār Ibn Hazm, 1997)..

Definisi hadith *muḍṭarib*, menurut al-Malyabārī, adalah "hadith yang berlaku perselisihan perawi padanya meskipun merujuk kepada sumber yang sama, tanpa dapat dijamak ataupun ditarjih mengikut kaedah pakar-pakar hadith, walaupun perkara tersebut boleh dilakukan mengikut kaedah spekulasi rasional (*tajwīz ʻaqlī mujarrad*)." Beliau bersetuju menafikan istilah mudtarib apabila riwayat-riwayat yang bertembungan itu boleh dijamak atau ditarjih. Bagaimanapun, kaedah jamak dan tarjih yang diaplikasi mesti selari dengan kaedah ahli hadith, bukan andaian spekulatif yang biasa diamalkan oleh *fuqahā'* dan ahli uṣūl. Beliau menegaskan: "Sekadar andaian imaginatif tidak boleh digunakan untuk menjamak pertembungan riwayat."[609]

Kaedah jamak ahli hadith yang beliau maksudkan ialah kaedah-kaedah yang berpandukan pengamatan *qarīnah* dan bukti riwayat. Misalnya sebuah pertembungan yang berlaku dalam hadith bekam riwayat Abū Qilābah. Sekumpulan perawi meriwayatkan daripada Abū Qilābah daripada Abū al-Ashʻath daripada Shaddād bin Aws. Sekumpulan yang lain meriwayatkannya daripada Abū Qilābah daripada Abū Asmā' daripada Thawbān. Perselisihan riwayat ini membuat seorang pakar bertanya-tanya: adakah Abū Qilābah meriwayatkan hadith ini daripada Abū al-Ashʻath, Abū Asmā', ataukah daripada kedua-duanya sekali? Pakar hadith terdahulu seperti Ibn al-Madīnī (m. 234 H/849 M) dan al-Bukhārī (m. 256 H/870 M) menjamak kedua-dua riwayat selepas mendapati Yahyā bin Abī Kathīr meriwayatkan kedua-dua versi daripada Abū Qilābah. Al-Malyabārī mengulas:

[609] Al-Malyabārī , *Naẓarāt Jadīdah*, 228, al-Malyabārī, *ʻUlūm al-Ḥadīth*, 157.

“Riwayat Yahyā bin Abī Kathīr daripada Abū Qilābah dengan kedua-dua versi ini menjadi *qarīnah* kuat bahawa Abū Qilābah telah meriwayatkannya dengan kedua-dua sanad.”[610]

Sebagaimana kaedah jamak, tarjih yang dibenarkan juga hanyalah yang berpandukan kaedah-kaedah ahli hadith. Kaedah tarjih tersebut mengamati pelbagai *qarīnah* yang terlalu banyak dan halus untuk dihimpun dalam suatu kaedah atau prinsip umum. Tumpuan ahli hadith dalam perkara ini ialah hafalan dan kepakaran. Sesetengah *qarīnah* yang diambilkira oleh pakar terkadang tidak difahami oleh para pengkaji terkemudian yang tidak memiliki hafalan dan kepakaran seperti mereka. Apabila tidak dijumpai *qarīnah* sama sekali, mereka merujuk kepada status perawi. Pada masa itu, riwayat perawi yang lebih *thiqah* dimenangkan ke atas perawi yang lebih lemah.[611] Al-Malyabārī berkata: “Berdasarkan realiti ini, apabila seorang pakar mentarjih riwayat yang menyalahi perawi yang lebih rapat (dengan gurunya) atau yang lebih *thiqah*, atau beliau mensahihkan dan melemahkan hadith tidak selari dengan *ẓāhir* sanad, tiada yang dapat kita lakukan selain tunduk dan menerima. Tidak patut bagi kita menuduh mereka telah menyalahi kaedah.”[612]

---

[610] Al-Malyabārī, *Naẓarāt Jadīdah*, 229.
[611] Al-Malyabārī, *Su'ālāt Ḥadīthiyyah,* 39.
[612] *Ibid.,* 108.

2.4.3.3. *Ziyādah Thiqah*

Perbahasan *ziyādah thiqah*, menurut al-Malyabārī, berkait rapat dengan konsep *tafarrud*. Itu kerana *ziyādah thiqah* berkaitan dengan tambahan dalam sanad atau matan yang diriwayatkan seorang perawi secara bersendirian. Menurut pengamatan beliau, perbincangan tentang *ziyādah thiqah* dalam kitab-kitab *Muṣṭalaḥ* tidak selari dengan teori dan praktik pakar-pakar hadith terdahulu akibat dibincangkan terasing daripada topik-topik yang berkaitan seperti *shādh*, *munkar* dan *'illah*. Percampuran metode *fuqahā'* dan ahli uṣūl ke dalam perbincangan semakin merumitkan perbahasan ini.[613] Sepertimana biasa, al-Malyabārī berpandangan bahawa pakar hadith terdahulu adalah satu-satunya rujukan yang sah dalam menetapkan tambahan yang diterima dan yang ditolak.[614]

Al-Malyabārī menjelaskan bahawa pakar hadith Mutaqaddimīn selalu merujuk kepada *qarīnah* tertentu untuk menetapkan kesahihan tambahan tersebut. Jika beliau melihat bahawa perawi yang meriwayatkan tambahan itu tidak tersilap, maka tambahan itu disahihkan. Jika beliau melihatnya tersilap kerana *ikhtilāṭ*, lupa, meriwayatkan dengan makna dan lain-lain, maka tambahan tersebut ditetapkan *ma*'*lūl*. Istilah *shādh*, *munkar*, *mudraj* dan *maqlūb* terkadang digunakan. Dalam ketiadaan *qarīnah* sama sekali, tambahan

---

[613] Al-Malyabārī, *al-Muwāzanah*, 90.
[614] *Ibid.*, 92.

tersebut secara umumnya diterima kerana berasal daripada seorang perawi *thiqah*. Al-Malyabārī berkata: "Dengan begitu, kita boleh menjamak antara ucapan ahli hadith Mutaqaddimīn yang secara zahirnya seolah-olah menerima (tambahan *thiqah*) secara mutlak dan praktik amali mereka yang menerima dan menolak tambahan mengikut *qarīnah* dan petanda."[615]

Menurut al-Malyabārī, kaedah yang menetapkan bahawa tambahan *thiqah* mesti diterima secara mutlak berasal daripada *fuqahā'* dan ahli hadith yang terpengaruh metode deduktif ahli mantiq dan ahli kalām. Antara tokoh hadith terawal yang menetapkan kaedah penerimaan tambahan secara mutlak ialah al- Khaṭīb al-Baghdādī (m. 463 H/1071 M) dalam *al-Kifāyah fi 'Ilm al-Riwāyah*. Bagaimanapun, aplikasi beliau dalam kitab-kitab yang lain menyalahi teori ini dan mengamalkan kaedah ahli hadith.[616] Sebelum beliau, sesetengah ahli hadith yang disifatkan Mutasāhil telah mengamalkan kaedah penerimaan tambahan secara mutlak seperti Ibn Ḥibbān (m. 354 H/965 M) dan al-Ḥākim (m. 405 H/1012 M).[617] Madhhab ini kemudian menjadi pilihan dan amalan ahli hadith Muta'akhirīn dan semasa. Al-Malyabārī berkata: "Oleh kerana para *fuqahā'* Muta'akhirīn memandang *ziyādah thiqah* dengan pandangan rasional, justeru tambahan itu diterima secara mutlak

---

[615] Ibid., 93. Lihat juga al-Malyabārī, *Naẓarāt Jadīdah*, 167.
[616] Al-Malyabārī, *Naẓarāt Jadīdah,* 151.
[617] *Ibid*., 162. Menurut al-Malyabārī, al-Ḥākim memiliki sikap yang berbeza dalam *al-Mustadrak* dan *Ma'rifah 'Ulūm al-Ḥadīth*. Dalam kitab yang pertama, beliau memang beliau menerima ziyādah thiqah secara mutlak. Akan tetapi dalam kitab kedua, beliau akur dengan ahli hadith yang menerima ziyādah mengikut qarīnah. Lihat *ibid.*, 163.

selagimana tidak bertentangan dengan madhhab mereka. Dan di atas *manhaj* mereka ini, berjalan kebanyakan tokoh-tokoh semasa daripada kalangan ahli hadith dan *fuqahā'*."[618]

2.4.4. Kaedah NaikTaraf Hadith Lemah

Perbincangan tentang kaedah naik taraf hadith lemah berbilang sanad adalah topik yang sangat halus dan sensitif. Selain berkaitan dengan doktrin akidah dan fiqh yang sensitif, permasalahan ini berkait rapat dengan ilmu '*ilal* yang sepatutnya hanya dibincangkan oleh pakar. Sayangnya, menurut al-Malyabārī, para pengkaji hadith semasa membincangkan topik ini dengan cara seolah-olah kaedah ini boleh diaplikasi oleh semua orang.[619] Sekali lagi, al-Malyabārī mengajak untuk merujuk kaedah-kaedah menaik taraf hadith lemah mengikut metodologi pakar hadith terdahulu. Menurut beliau, memahami konsep dan metodologi pakar hadith dalam perkara ini, secara terasing daripada metodologi *fuqahā'*, dapat meleraikan pelbagai isu-isu yang dikhilafkan akibat sikap yang tidak menghormati kepakaran.[620]

Al-Malyabārī menjelaskan bahawa hadith lemah yang boleh terangkat dengan *mutāba'ah* dan *shawāhid* hanya yang diriwayatkan oleh selain *matrūk* dan bukan silap. Dan hanya hadith yang sebegini sahaja yang layak menjadi *mutāba'ah* ataupun *shāhid*. Al-

[618] Al-Malyabārī, *al-Muwāzanah,* 95.
[619] *Ibid.,* 99.
[620] Al-Malyabārī, '*Ulum al-Hadith,* 186.

Malyabārī berkata: "Oleh yang demikian, hadith yang telah dinilai *ma'lūl* oleh pakar hadith kerana *tafarrud*, tiada sokongan, *gharīb* dan *munkar* tidak boleh dijadikan sandaran untuk menguatkan hadith, tidak juga dijadikan *mutāba'ah* ataupun *shāhid*, meskipun perawinya *thiqah* atau *ḍa'īf* tidak *matrūk*, ataupun *'illah* tersebut tidak dijelaskan."[621] Menurut beliau, kaedah Ibn al-Ṣalāḥ yang menetapkan kelayakan semua perawi selain *matrūk* untuk menjadi *mutāba'ah* dan *shāhid*, mesti difahami di bawah kaedah-kaedah yang diaplikasi ahli hadith: Riwayat tersebut mestilah tidak dinilai silap oleh pakar hadith.[622] Apabila ditanya adakah hadith-hadith lemah kerana terputus sanad boleh terangkat kepada Hasan atau sahih dengan sokongan *mutāba'ah* dan *shāhid*, al-Malyabārī membenarkan perkara tersebut dan berkata: "Syaratnya, *mutāba'ah* dan *shāhid* tersebut tidak mengandungi kesilapan perawi."[623]

2.5. Kesimpulan

Huraian di atas menunjukkan fenomena yang sangat menarik untuk dikaji. Menerusi pengamatan ke atas empat konsep asas dalam penentuan status kesahihan hadith, iaitu penilaian status perawi, kesambungan sand, analisis '*illah*, dan kaedah narik taraf hadith lemah, penulis mendapati beberapa kesamaan dan perbezaan metodologi dalam kritik

---

[621] *Ibid.*, 187.
[622] Al-Malyabārī, *al-Muwāzanah*, 117.
[623] Al-Malyabārī, *Su'ālāt Ḥadīthiyyah*, 77.

hadith ketiga-tiga tokoh aliran semasa. Secara am penulis dapat melihat jurang metodologi antara Mamdūḥ dan al-Malyabārī. Pada masa yang sama, penulis melihat al-Ḥuwaynī berada dalam pihak pertengahan. Untuk lebih jelas, penulis mengajak pembaca merujuk jadual di bawah ini.

Jadual 2.1. Persamaan dan Perbezaan Metode Kritik Tiga Tokoh Aliran

	Al-Ḥuway	**Mamdūḥ**	**Al-Malyab**
Tokoh-tokoh yang mes dalam wacana kritik ha	Ahli hadith tanpa me antara Mutaqaddimīn Mutaakhirīn	Ahli hadith, fuqaha d	Ahli hadith Mutaqa sahaja
Pandangan terhadap kit Mustalah Hadith	Kebanyakan kaedah d yang terkandung dala kitab ini adalah mukt Bagaimanapun, kaeda *Ziyādah al-Thiqah* da ini tidak boleh diama	Kitab-kitab Mustalah mengandungi teori-te hadith yang muktama	Kitab-kitab ini tidak menggambarkan me ahli hadith.
Peluang ijtihad dalam p status perawi atau hadit	Terbuka	Terbuka	Terhad
Penentuan Status Perawi			
Dikotomi *'adālah* dan	Setuju	Setuju	Setuju
Kaedah penentuan adal menerusi pengamatan d populariti	Setuju	Setuju	Setuju

Kaedah penetuan dabt r *sabr*	Setuju	Setuju	Setuju
Perawi yang disepakati	Thiqah	Thiqah	Thiqah
Perawi yang disepakati	Lemah	Lemah	Lemah
Jika berlaku khilaf, per atau tarjih	Setuju	Setuju	Setuju

Jadual 2.1. Sambungan

Madhhab dan alira tidak berkesan dala penetapan status *‘a* *ḍabṭ*	Setuju	Setuju	Setuju
Status perawi fakto status hadith	Setuju	Setuju	Tidak bersetuju. Sebaliknya, st menentukan status perawi
Tawthīq al-Ḍimnī	Bukan hujah	Hujah	Bukan hujah
Tawthīq bi al-Riwā	Bukan hujah	Hujah	Bukan hujah
Perawi majhūl men hadith	Setuju	Setuju	Setuju
Majhūl terbahagi n *Majhūl al-‘Ayn* dan *Ḥāl*	Setuju	Setuju	Setuju

Majhūl al-‘Ayn ter kepada *Majhūl al-* dua perawi	Setuju	Setuju	Setuju
Majhūl al-‘Ayn ter kepada *Majhūl al-* satu perawi	Setuju	Setuju	Tidak setuju
Perawi yang didiar Ibn Abī Ḥātim	Majhūl	Maqbūl	Majhul
Adakah *Tawthīq* Ib menafikan status *M*	Tidak	Ya	Tidak
Perawi *mukhtaliṭ* n riwayat	Setuju	Setuju	Setuju
Status kesahihan ri perawi *Mukhtaliṭ* d mengikut masa *sar* daripadanya	Setuju	Setuju	Setuju
Riwayat Mukhtaliṭ Ṣaḥīḥayn adalah sa	Setuju	Setuju	Setuju
Jika tidak diketahu *samā‘*	Tawaqquf	Diperkirakan sama mengamati tarikh l dan lain-lain	Diamati qarinah

Jadual 2.1. sambungan

Penetapan Kesamb sanad			
Sanad bersambung a syarat Sahih	Setuju	Setuju	Setuju
Adakah Mursal laya hujah?	Tidak	Ya	Hanya Mursal kibār Tab
Samā‘ ditetapkan me bukti riwayat dan ke pakar	Setuju	Setuju	Setuju
Jika berlaku pertemb antara ketetapan pak riwayat	Pandangan pak dinafikan	Padangan pakar dinafi	Pandangan pakar mesti dan bukti riwayat patut
Lafaz ‘*an* tidak men *samā*‘	Setuju	Setuju	Setuju
Apakah *Mu‘āṣarah* menetapkan *samā*‘ y dinafikan pakar?	Ya	Ya	Tidak
Tadlis memutuskan secara zahirnya bers	Setuju	Setuju	Setuju
Perawi Mudalis bert tingkat mengikut ke tadlis	Setuju	Setuju	Setuju
Status *‘an‘anah* Mu sanad	Terputus selagi terbukti *samā*‘	*‘an‘anah* Mudalis han berstatus “kemungkin terputus”.	Dbersambung selagimar terbukti terputus
Jika pakar menetapk namun tidak disertai	Tawaqquf	Bersambung	Bersambung

Tasḥīḥ Ibn Hibbān d *‘an‘anah* Mudalis	Tidak menafik	Menafikan Tadlis	Menafikan Tadlis
Analisis ‘illah			
‘illah menjejaskan k hadith	Setuju	Setuju	Setuju
Cakupan istilah *‘illa*	Untuk riwayat lemah sekaligu	Untuk riwayat Thiqah	Untuk riwayat Thiqah d sekaligus
Apabila analisis pak apabila menyalahi k	Boleh dinafika	Boleh dinafikan	Wajib diterima

Jadual 2.1. sambungan

Tafarrud	Bukan *‘illah* atau petunjuk íllah. K ditetapkan meng perawinya	Bukan ‘*illah* ataupun p íllah. Kesahihan diteta mengikut status peraw	Isyarat kepada ‘*illah*. K ditetapkan mengikut Q bukan status perawi
Hadith *Muḍṭarib* t kategori lemah	Setuju	Setuju	Setuju
Tidak disebut *Muḍ* boleh dijamak atau	Setuju	Setuju	Setuju
Kaedah jamak dan dibenarkan	Boleh dengan sp tanpa bukti riway	Boleh dengan spekulas bukti riwayat	Tidak boleh dengan spe Wajib dengan bukti riw Qarīnah
Penerimaan ziyada	Diterima mengik	Wajib diterima	Diterima mengikut Qar
Naik Taraf Hadith Lemah Berbilang Sanad			

Bolehkah hadith ler dinaiktaraf apabila l sanad?	Boleh	Boleh	Boleh
Syarat hadith lemah boleh terangkat kep lebih tinggi	Hanya hadith le kategori cacat ri	Semua perawi yang ter dalam kategori *mu'tab* termasuk hadith-hadith mengandungi cacat ber	Hanya yang tidak diteta sahaja.
Riwayat perawi *ma*	Tidak dapat tera	Perawi *matrūk* boleh te kepada lemah, bahkan	Tidak dapat terangkat
Hadith *shādh* dan *n*	Boleh terangkat	Boleh terangkat	Tidak boleh terangkat k daripada kesilapan
Sokongan Amal	Tidak Mengang kesahihan	Mengangkat status kes	Tidak mengangkat statu kesahihan

Jadual di atas menunjukkan bahawa perbezaan metodologi yang berlaku di antara ketiga-tiga tokoh meliputi aspek-aspek yang cukup banyak. Bagaimanapun, penulis berpendapat bahawa akar khilaf dapat dikembalikan kepada empat perkara: perbezaan dalam menetapkan rujukan, perbezaan dalam penetapan kaedah, perbezaan interpretasi, dan perbezaan dalam menentukan sempadan ijtihad. Perbezaan dalam menetapkan rujukan berlaku dalam perselisihan ketiga-tiga tokoh dalam menetapkan sama ada kalangan di luar pengkhususan hadith layak dirujuk dalam membincangkan kaedah-kaedah kritik hadith ataupun tidak. Perbezaan dalam penetapan kaedah ialah sesetengah tokoh menetapkan kaedah yang tidak dipersetujui oleh tokoh yang lain. Perbezaan ini misalnya dapat terlihat

dalam perdebatan tentang *tawthīq ḍimnī* sama ada kaedah yang sah untuk menetapkan status perawi ataupun tidak, tentang *ziyādah thiqah* antara kaedah menerima secara mutlak ataupun kaedah yang menerimanya secara selektif, dan lain-lain. Perbezaan interpretasi ialah sudut pandang yang berbeza dalam memaknai hakikat, fenomena, kaedah dan lain-lain. Perbezaan pentafsiran ini misalnya berlaku dalam perbincangan tentang perawi yang didiamkan Ibn Abi Ḥātim, adakah diam itu ditafsirkan sebagai penetapan *Majhūl* ataupun *maqbūl*? Perawi *wuḥdān* (yang hanya memiliki seorang perawi sahaja) adakah mesti ditafsirkan *Majhūl* ataupun tidak, *tafarrud* ditafsirkan sebagai petanda *'illah* ataupun tidak, dan lain-lain. Perbezaan dalam menentukan sempadan ijtihad berkaitan persepsi tokoh tentang sejauhmana beliau boleh menyalahi pandangan ahli hadith terdahulu. Apabila ahli hadith Mutaqaddimīn telah menetapkan sesuatu, bolehkah ahli hadith semasa menyalahi pandangan tersebut? Kesan perbezaan ini misalnya terlihat dalam membincangkan pertembungan antara ucapan pakar hadith yang menafikan sama' dan bukti riwayat yang menetapkannya. Mamdūḥ dan al-Ḥuwaynī memilih untuk mengabaikan ucapan pakar dan memenangkan bukti riwayat, al-Malyabārī lebih mempercayai ketetapan pakar berbanding bukti sanad yang bolehjadi mengandungi *'illah* dan kesilapan.

Dari ketiga-tiga tokoh aliran semasa, penulis melihat bahawa peluang mensahihkan hadith terbuka lebih luas dalam metode kritik Mamdūḥ. Perkara ini jelas terlihat apabila tokoh Sufi ini menerima sekaligus meluaskan konsep *Tawthīq al-Ḍimnī* dan *Tawtḥīq bi al-Riwāyah*, menerima *Tawthīq* Ibn Ḥibbān dalam menguatkan status perawi lemah dan

majhūl, menerima riwayat *Mastūr*, mengaplikasi kaedah-kaedah tertentu untuk menerima riwayat *Mukhtaliṭ* dan *Mudallis*, menerima *Ziyādah al-Thiqah* secara mutlak, dan menaik taraf riwayat perawi *Matrūk*. Meluaskan peluang untuk mensahihkan hadith ini melayakkan beliau untuk dikategorikan sebagai *mutasāhil*. Menurut penulis, pilihan metodologi ini adalah kelanjutan daripada dua perkara yang sangat penting. Pertama, Mamdūḥ menerima dan mengamalkan metode kritik fuqahā' dan ahli uṣūl yang lebih longgar daripada metode kritik ahli hadith, sebagaimana yang disedari dan diperakui oleh Mamdūḥ sendiri.[624] Dan kedua, posisi defensif dan apologetik aliran Sufi yang berusaha mempertahankan tradisi, madhhab atau aliran mereka. Sikap defensif ini seringkali membawa mereka untuk mempertahankan dengan pelbagai cara setiap hadith yang menjadi dalil madhhab dan aliran walaupun *ḍa'īf*. *Wallahu a'lam*.

---

[624] Lihat Mamdūḥ, *al-Ta'rif*, 1:187.

BAB TIGA: MENIMBANG KEKUATAN KRITIK TOKOH TIGA ALIRAN

3.1. Pengenalan

Pada perbahasan sebelum ini, penulis telah menghuraikan metode kritik Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī, Maḥmūd Sa‘īd Mamdūḥ dan Ḥamzah al-Malyabārī. Dalam bab ini, penulis akan melakukan analisis komparatif yang lebih mendalam. Butiran-butiran perbahasan yang telah disebutkan dalam bab dua akan dihimpun semula untuk dipastikan kesamaan, perbezaan dan kekuatannya. Diskusi dibuka dengan perbincangan tentang konsep asas metode kritik ketiga-tiga tokoh sebelum berlanjut kepada analisis tentang empat kaedah penentu kesahihan hadith iaitu status perawi, kesambungan sanad, analisis *‘illah* dan naiktaraf hadith *ḍa‘īf*. Contoh praktikal turut disebutkan untuk memperlihatkan impak perbezaan konsep dalam aplikasi kritik hadith.

3.2. Konsep Asas

Huraian metode kritik ketiga-tiga tokoh pada bab sebelum ini mendedahkan dua prinsip asas yang mendasari konsepsi mereka tentang ilmu kritik hadith. Prinsip asas yang pertama berkaitan dengan aspek autoriti: siapakah kalangan yang layak dan tidak layak menjadi rujukan dalam wacana kritik hadith? Ketiga-tiga tokoh sepakat menyedari kepelbagaian metodologi dalam penetapan status kesahihan di kalangan ulama. Selain ahli hadith, para ulama daripada kalangan *fuqahā'* dan ahli uṣūl memiliki pandangan dan kaedah tersendiri dalam kritik riwayat. Mereka turut sepakat bahawa metode ahli hadith, terutama kalangan Mutaqaddimīn adalah rujukan utama dalam perkara ini. Khilaf berlaku tentang sama ada pandangan tokoh-tokoh daripada luar pengkhususan hadith boleh diambilkira ataupun tidak? Mamdūḥ mengamalkan pandangan yang paling terbuka. Selari dengan penolakan beliau terhadap "politik pemulauan (*siyāsah al-iqṣā'*)" ke atas mana-mana aliran atau madhhab, beliau menyertakan semua tokoh dalam perbincangan kritik hadith walaupun tidak memiliki pengkhususan dalam disiplin ilmu ini.[625] Berlawanan dengan sikap Mamdūḥ, al-Malyabārī tegas mengehadkan autoriti dalam wacana kritik hadith hanya kepada para pakar hadith (*nuqqād*) *Mutaqaddimīn* sahaja. Beliau mengabaikan pandangan daripada luar pengkhususan hadith (seperti *fuqahā'*, *ahli uṣūl* dan *ahli kalām*) dan ahli hadith yang terpengaruh dengan metodologi mereka. Al-Ḥuwaynī secara umumnya bersetuju dalam kemestian merujuk hanya kepada ahli hadith, akan tetapi kritik hadith

---

[625] Lihat huraian beliau dalam Mamdūḥ, *al-Ta'rif*, 1:181 dan seterusnya, Mamdūḥ et. al, *Takhrīj Aḥādīth Majma' al-Zawā'id*, 1:23.

beliau masih bercampur dengan metode bukan ahli hadith kerana tidak mengiktiraf dikotomi Mutaqaddimīn dan Muta'akhirīn. Posisi beliau dalam perkara ini berada di antara Mamdūḥ dan al-Malyabārī.

Perbezaan dalam aspek autoriti ini mengakibatkan perbezaan dalam memandang teori-teori kritik hadith yang terkandung dalam kitab-kitab *Musṭalaḥ*. Apabila Mamdūḥ memandang literature hadith peninggalan ahli hadith Muta'akhirīn ini sebagai rujukan muktamad, al-Malyabārī kritis mendiskusikan teori-teori yang terkandung dalam kitab-kitab tersebut. Setiap teori dan kaedah diuji dipandang kritis dan dibandingkan kesesuaiannya dengan aplikasi dan praktik ahli hadith terdahulu. Sikap al-Ḥuwaynī selari dengan al-Malyabārī ketika membincangkan status Z*iyādah al-Thiqah* dan kaedah naiktaraf hadith Lemah. Bagaimanapun, sebahagian besar kritik beliau masih bersandar kepada teori-teori dalam kitab-kitab *Musṭalaḥ* seperti yang diamalkan oleh Mamdūḥ.

Menurut penulis, perbincangan tentang suatu ilmu mesti dikembalikan kepada kalangan pakar yang memiliki pengkhususan dalam ilmu tersebut. Pandangan-pandangan yang berasal daripada luar pengkhususan tidak boleh diambilkira apalagi jika menyalahi pandangan pakar ilmu tersebut. Oleh yang demikian, metode kritik yang telah ditetapkan ahli hadith mesti menjadi rujukan satu-satunya dalam setiap perbincangan yang bermatlamat untuk menetapkan status hadith. Pandangan tokoh-tokoh di luar pengkhususan hadith, walaupun sangat pakar dalam bidang keilmuan yang lain, tidak dapat diterima dalam diskusi ini.

Prinsip di atas secara amnya telah ditetapkan dan ditegaskan oleh para ulama daripada kalangan Muta'akhirīn sendiri. Dalam *Minhāj al-Sunnah*, Ibn Taymiyyah (m. 728 H/1328 M) berkata:

> Saya hendak menyebutkan satu kaedah di sini: riwayat (*manqūlāt*) banyak yang jujur dan yang dusta. Rujukan untuk membezakan antara kedua-duanya adalah ulama hadith, sebagaimana kita merujuk kepada ahli nahwu dalam membezakan antara gramatika Arab dan selain Arab, kita merujuk kepada ulama bahasa dalam membezakan antara yang termasuk dalam bahasa (Arab) ataupun yang bukan, dan kita merujuk kepada ulama syair, perubatan dan lain-lain. Setiap ilmu memiliki tokoh-tokoh yang terkenal (pakar) dengannya.[626]

Merujuk pakar hadith dalam setiap perbincangan tentang status hadith turut menjadi amalan tokoh-tokoh fuqahā terdahulu. Menurut Ibn Ḥajar (m. 852 H/1448 M), Imam al-Shāfi'ī selalu merujuk ahli hadith dalam menentukan status hadith meskipun ketokohan beliau dalam ilmu ini tidak diragukan.[627] Al-Sakhāwī (m. 902 H/1497 M) mengatakan bahawa tiada yang menentang ketetapan ahli hadith melainkan tokoh fiqh dan uṣūl yang tidak menguasai ilmu hadith. Tokoh-tokoh yang menguasai fiqh dan hadith tidak pernah mempersoalkan kritik ahli hadith, sebaliknya selalu tunduk kepada ketetapan mereka. Beliau lalu berkata: "Padahal para *fuqahā'* sepakat merujuk kepada mereka (ahli hadith) berkenaan status *jarḥ* dan *ta'dīl* sepertimana kesepakatan para ulama untuk merujuk dalam

[626] Ahmad bin 'Abd al-Halim Ibn Taymiyyah al-Ḥarrānī, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah* (Riyad: Jāmi'ah al-Imām Muhammad bin Sa'ūd al-Islāmiyyah, 1986), 7:34.
[627] Ahmad bin 'Ali bin Ḥajar al-'Asqalānī, *al-Nukat 'ala Kitāb Ibn al-Ṣalāḥ* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 296.

ilmu kepada ahlinya. Siapa yang menghuraikan suatu ilmu yang bukan keahliannya, maka ia telah memaksa diri."[628]

Prinsip asas yang kedua berkaitan dengan seluasmana peluang ijtihad terbuka dalam wacana kritik hadith. Penulis mengamati bahawa perrbincangan ilmu hadith pada abad moden terpengaruh oleh semangat tajdid yang menjunjung ijtihad dan merendahkan taqlid.[629] Apabila Ibn al-Ṣalāḥ (m. 643 H/1245M) seolah-olah menutup peluang ijtihad dalam kritik hadith, Aḥmad Shākir (m.1377 H/1957 M) berkata: "Pendapat yang melarang ijtihad adalah pendapat yang batil. Tiada bukti baginya dalam al-Quran dan Sunnah, dan tidak didapati dalil baginya sedikitpun."[630] Pendirian ini selanjutnya menjustifikasi tokoh Salafi ini menyalahi penilaian tokoh-tokoh hadith terdahulu yang dilihat tidak selari dengan kaedah.[631] Semangat ini dilanjutkan oleh al-Albānī (1420 H/1999 M) yang tegas menafikan bahawa ilmu hadith telah "matang dan terbakar (*naḍij wa ḥtaraq*)" sekaligus membuka peluang ijtihad dalam kritik hadith.[632] Menurut beliau, menerima ucapan ahli hadith

---

[628] Al-Sakhāwī, *Fatḥ al-Mughīth*, 1:274.
[629] Celaan terhadap taqlid disuarakan oleh tokoh-tokoh ulama abad moden seperti Muhammad Ṣiddīq Ḥasan Khān Qinnawjī (m.1307H/1890M), Ahmad al-Ghumārī (m.1380H/1960M), al-Albānī (m.1420 H/1999 M) dan lain-lain. Lihat Muhammad Ṣiddīq Ḥasan Khān Qinnawjī, *al-Dīn al-Khāliṣ*. Qatar: Wizārah al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 2007), 4:100-364, *Dar al-Ghamām al-Raqīq bi Rasā'il al-Shaykh al-Sayyid Ahmad bin al-Ṣiddīq* (T.p.:t.p., 2000), 34, Muhammad Nasir al-Din al-Albānī, *al-Ḥadīth Ḥujjah bi Nafsih fī al-'Aqā'id wa al-Aḥkām* (Riyad: Maktabah al-Ma'ārif, 2005), 71-90.
[630] Lihat Aḥmad Muhammad Shākir, *Al-Bā'ith al-Ḥathīth Sharḥ Ikhtiṣār 'Ulūm al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 26, Mutawallī al-Barajīlī, *Ma'ālim Manhaj al-Shaykh Aḥmad Shākir fi Naqd al-Ḥadīth* (Kaherah: Maktabah al-Sunnah, 2013), 130.
[631] Lihat misalnya takhrij Aḥmad Shākir dalam Aḥmad bin Hanbal, *al-Musnad*, (Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 1995), 2: 427, 6: 431 dan 546, 7:339, 8: 77.
[632] Lihat al-Albānī, *Silsilah al-Aḥādīth al-Ḍa'īfah ,* 3:160 dan 6: 4.

terdahulu tanpa dalil menyalahi sikap ilmiah (*al-manhaj al-ʻilmī*) sekaligus termasuk dalam sikap taqlid yang tercela."[633] Sikap seperti ini turut ditunjukkan oleh tokoh-tokoh aliran Sufi seperti Ahmad (m. 1380 H/1960 M) dan ʻAbd Allah al-Ghumārī (1413 H/1993 M).[634] Ahmad bahkan menghimpun kritikan terhadap ahli hadith terdahulu dalam sebuah buku bertaju*k Laysa Kadhālik: fi al-Istidrāk ʻala al-Ḥuffāẓ* (Bukan Seperti Itu: Sebuah Bantahan ke atas tokoh-tokoh *ḥāfiẓ*).[635]

Menurut penulis, sikap Mamdūḥ dan al-Ḥuwaynī yang membuka peluang untuk menyalahi kesimpulan kritik ahli hadith terdahulu adalah kelanjutan daripada semangat moden ini. Kemuncak semangat ijtihad ini tercermin dalam ucapan kontroversi Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī apabila mengkritik analisis ʻAli bin al-Madīnī (m. 234 H/849 M): "Bukan seperti ini sepatutnya membincangkan *ʻilal* hadith!"[636] Sebagaimana beliau, Mamdūḥ turut sering menyalahi penilaian ahli hadith, bahkan menuduh mereka menyimpan sentimen negatif kepada ahli bait dan terlampau ketat dalam mengamalkan kaedah-kaedah penapisan riwayat. Berbeza dengan kedua-dua tokoh ini, al-Malyabārī selalu mengingatkan untuk tidak bermudah menyalahi ketetapan pakar hadith Mutaqaddimīn. Sebaliknya, tokoh ini

---

633 Kenyataan ini seringkali beliau sebutkan dalam pelbagai bukunya. Lihat misalnya al-Albānī, *Silsilah al-Aḥādīth al-Ḍaʻīfah*, 3:99-100 dan 4:323. Menurut Zakariyā' bin Ghulam Qādir, al-Albānī melihat rumusan kritik ahli hadith terdahulu sebagai *taʻlil mujmal* (penetapan *ʻillah* tanpa disertakan bukti). Justeru menerima *ta*ʻ*lil* seperti ini adalah taqlid yang dilarang. Lihat Zakariyā' bin Ghulām Qādir, *al-Albānī wa Manhaj al-Mutaqaddimīn* (Riyad: Maktabah al-Maʻārif, 2010), 147.

634 Berkenaan sikap Ahmad al-Ghumārī, lihat Bankīrān, *Manhaj al-Naqd al-Ḥadīthī,* 245-246.

635 Buku ini telah diterbitkan oleh Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah di Beirut pada tahun 2001.

636 Al-Ḥuwaynī, *Junnah al-Murtāb,* 1:262.

menetapkan bahawa pengkaji hadith semasa tiada pilihan selain mentaqlid mereka dalam wacana kritik hadith.

Perkara ini membawa kita kepada perbincangan tentang persoalan adakah peluang ijtihad dalam kritik hadith masih terbuka ataukah tertutup? Menurut penulis, peluang tersebut tidak sepenuhnya terbuka ataupun tertutup. Jika kita mengiktiraf kepakaran tokoh-tokoh hadith Mutaqaddimīn dalam ilmu hadith, maka kita wajib menghormati ketetapan mereka. Hadith yang disepakati statusnya oleh semua kalangan ini, maka tiada pilihan bagi kita selain menerima ketetapan tersebut. Begitu juga apabila seorang pakar telah menetapkan sesuatu hukum tanpa penentangan daripada pakar yang lain. Peluang ijtihad bagaimanapun terbuka hanya apabila berlaku perselisihan pendapat di kalangan pakar yang menuntut untuk mentarjih salah satu pandangan. Pada saat itu kita dibenarkan untuk menyalahi salah satu pandangan untuk menerima yang lain. Adapun mencipta pandangan baharu yang tidak pernah mereka sebutkan, apalagi menyalahi pandangan mereka, maka ijtihad seperti ini tertutup sama sekali. Semua ini bukan hanya berlaku untuk ketetapan status hadith, akan tetapi turut meliputi semua kaedah yang berkaitan dengannya.

Kewajiban menghormati pandangan pakar hadith Mutaqaddimīn ditegaskan oleh al-Dhahabī (m. 748 H/1348 M), Ibn Kathīr (m. 774 H/1373 M), Ibn Ḥajar (m. 852 H/1448 M) dan al-Sakhāwī (m. 902 H/1497 M) dan al-Mu‘allimī (m. 1386 H/1967 M).[637] Tokoh

---

[637] Lihat Ismā‘īl bin Kathīr, *Ikhtiṣār ‘Ulūm al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, tth), 90, Ibn Ḥajar, *al-Nukat*, 295, al-Sakhāwī, *Fatḥ al-Mughīth*, 1:237.

hadith Salafi Yaman Muqbil Hādī al-Wādi‘ī (m. 1422 H/2001 M)[638] menyatakan bahawa ucapan ahli hadith terdahulu berkenaan status perawi dan hadith mesti diterima walau tidak disertai bukti. Beliau berkata:

> Aku tidak mengatakan bahawa imam-imam hadith itu maksum. Jika engkau membaca kitab-kitab ‘*ilal*, engkau akan mendapati kesilapan Shu‘bah, Sufyān dan imam-imam hadith lainnya, akan tetapi kesilapan-kesilapan itu telah dijelaskan oleh kalangan selepas mereka. Tiada segan silu di kalangan ahli hadith. Aku bukan mengajakmu untuk mentaqlid mereka kerana taqlid haram. Menerima ucapan ahli hadith bukan taqlid akan tetapi termasuk dalam menerima ucapan pihak yang terpercaya (*thiqah*), sebagaimana firman Allah: *Wahai orang yang beriman, jika datang seorang fasik kepadamu, maka selidiklah kebenarannya* (al-Hujurat: 6), sebagaimana dalam *Irshād al-Nuqqād* karya al-Ṣan‘ānī.[639]

Al-Wādi‘ī turut menyatakan bahawa beliau menarik semula semua pandangan beliau yang menyalahi ahli hadith terdahulu. Beliau berkata: ”Kami tidak berani menyalahi imam-imam hadith dalam perkara apapun.”[640] Pandangan dan sikap ini dipersetujui oleh murid beliau Muṣṭafā al-Sulaymānī[641] yang menegaskan “apabila ahli hadith telah bersepakat

---

[638] Seorang pakar hadith semasa sekaligus pengasas Dār al-Ḥadīth di Dammāj, Yaman. Beliau dilahirkan di Yaman pada tahun 1356 H/1937 M. Selepas memperoleh gelaran doktor falsafah dalam bidang hadith daripada Universiti Madinah, beliau kembali ke Yaman untuk menyebarkan ilmu dan berdakwah. Untuk biografi ringkas beliau, lihat Muhammad Khayr Ramaḍān Yūsuf, *Mu‘jam al-Mu’allifīn al-Mu‘āṣirīn,* 2:785, Ahmad bin Sālim al-Miṣrī, *Shajarāt al-Balātīn min Siyar al-‘Ulamā’ al-Mu‘āṣirīn* (Riyad: Dār al-Kayyān, 2005), 211-286.

[639] Nūr al-Dīn bin ‘Ali al-Wuṣābī, ed., *al-Fatāwā al-Ḥadīthiyyah li ‘Allāmah al-Diyār al-Yamaniyyah Abi ‘Abd al-Rahmān Muqbil bin Hādī al-Wādi‘ī* (Sanaa: Dar al-Athar, t.t.), 391-392. Pandangan ini turut dipersetujui oleh Abū al-Ḥasan Muṣṭafā bin Ismā‘īl al-Sulaymānī, *Itḥāf al-Nabīl bi Ajwibah As’ilah ‘Ulūm al-Ḥadīth wa al-‘Ilal wa al-Jarḥ wa al-Ta‘dīl* (‘Ajman: Maktabah al-Furqān, 2000), 1:100.

[640] Al-Wuṣābī, *al-Fatāwā al-Ḥadīthiyyah,* 391.

[641] Abū al-Ḥasan Muṣṭafā bin Ismā‘īl al-Sulaymānī al-Ma’ribī, seorang pengkaji hadith Semasa. Beliau dilahirkan di Mesir pada tahun 1958. Antara guru-guru beliau ialah Nāṣir al-Dīn al-Albānī dan Muqbil al-Wādi‘ī. Pada masa ini, beliau mengasaskan sekolah Dār al-Ḥadīth di Ma’rib Yaman selain menerbitkan buku-buku yang berkaitan dengan ilmu hadith. Untuk biografi beliau, sila layari laman peribadi beliau

dalam melemahkan sesebuah hadith, namun *fuqahā'* dan *uṣūliyūn* menyalahinya, maka tidak diterima pandangan *fuqahā'* dan *uṣūliyyūn*. Apabila mereka berselisih pendapat, maka kita kembali kepada kaedah dan mengamalkan kaedah yang lebih kuat."[642]

3.2.1. Kaedah Penentuan Status Perawi

Penulis melihat ketiga-tiga tokoh sepakat dalam kebanyakan kaedah-kaedah asas berkenaan penentuan status perawi. Mereka antaranya sepakat bahawa pada hari ini kaedah mengenalpasti *'adālah* dan *ḍabṭ* hanya dapat dilakukan dengan merujuk ketetapan imam-imam *jarḥ wa ta'dīl* menerusi istilah-istilah yang mereka gunakan. Perawi yang disepakati lemah adalah lemah, dan perawi yang disepakati *thiqah* adalah *thiqah*. Jika berlaku perbezaan pendapat, maka kaedah-kaedah jamak dan tarjih diamalkan untuk mencapai penilaian yang terbaik. Antara kaedah tersebut ialah memenangkan *ta'dīl* ke atas *jarḥ mubham*, memenangkan tokoh *mu'tadil* ke atas *mutasāhil* atau *mutashaddid*, memenangkan pandangan majoriti ke atas segelintir, dan lain-lain. Ketiga-tiga tokoh turut sepakat bahawa latar belakang madhhab dan aliran tidak diambilkira dalam penilaian perawi.

---

http://sulaymani.net/index.php?option=com_content&view=article&id=99:2009-07-03-15-20-57&catid=29&Itemid=59, dikunjungi pada 2 Mac 2017.

[642] Al-Sulaymānī, *Itḥāf al-Nabīl,* 1:183.

Perselisihan berlaku berkenaan kedudukan status *jarḥ* atau *ta'dīl* perawi dalam penilaian status kesahihan hadith. Menurut Ḥuwaynī dan Mamdūḥ, status perawi adalah penentu status hadith. Perawi berstatus *thiqah* akan menatijahkan penilaian sahih. Perawi *ṣadūq*, *ḥasan al-ḥadīth* dan yang seumpamanya akan menatijahkan penilaian hasan. Perawi *ḍa'īf* dan seumpamanya akan menatijahkan hadith lemah. Pandangan mereka terbentuk daripada konsep dan definisi hadith sahih, hasan dan lemah dalam kitab-kitab *Musṭalaḥ* yang memberikan pemberatan kepada status perawi. Al-Malyabārī melihat bahawa status perawi tidak menentukan status hadith di sisi ahli hadith Mutaqaddimīn. Sebaliknya, status perawi adalah sekadar rumusan umum (*al-ḥukm al-ijmālī*) selepas kajian dan penilaian ke atas hadith-hadith yang beliau riwayatkan. Rumusan umum ini tidak boleh digunakan untuk menetapkan status hadith yang bersifat spesifik. Beliau seterusnya menegaskan bahawa kesahihan hadith ditentukan oleh Qarīnah-*qarīnah* yang menandakan ketepatan atau kesilapan riwayat yang dapat diamati menerusi fenomena *tafarrud*, *mukhālafah* dan *muwāfaqah*.

Perbezaan perspektif ini mengakibatkan perbezaan dalam *modus operandi* ketiga-tiga tokoh dalam mengkaji status hadith. Mamdūḥ dan al-Ḥuwaynī memulakan kajian dengan mengenalpasti biografi dan status para perawi, lalu memastikan status kesambungan sanad, selepas itu memastikan ketiadaan *shudhūdh* dan *'illah* dengan mengumpulkan semua jalur sanad. Kajian al-Malyabārī sebaliknya melakukan kajian perawi selepas mengumpul sanad dan menganalisis fenomena *muwāfaqah*, *mukhālafah*

dan *tafarrud*. Dalam *muwāfaqah*, status perawi tidak lagi dipentingkan kerana fenomena sanad ini telah membuktikan ketepatan riwayat beliau. Walaupun status perawi itu lemah, namun riwayat ini tetap disahihkan. Dalam *tafarrud* dan *mukhālafah*, kajian status perawi sangat penting untuk memahami sebab-sebab dan implikasi kedua-dua fenomena sanad ini dalam kesahihan hadith. Walaupun status umum perawi yang melakukan *tafarrud* dan *mukhālafah* ini *thiqah*, namun fenomena ini perlu diteliti sama ada beliau tersilap ataupun tidak.[643]

Satu perkara yang mesti kita sedari dalam perbincangan ini ialah metode kritik ahli hadith bersifat induktif. Mereka mengkaji kesahihan hadith secara khas dan spesifik mengikut keadaan dan sifat-sifat hadith yang dikaji. Ibn Rajab (m.795 H/1393 M) menjelaskan: "Mereka (ahli hadith) memiliki kritik spesifik (*naqd khāṣ*) dalam setiap hadith. Mereka tidak memiliki aturan-aturan umum yang mengaturnya."[644] Muṣṭafā al-Sulaymānī menjelaskan: "Para ulama dalam setiap hadith mengamati Qarīnah-*qarīnah* yang membuat mereka menerima atau melemahkannya."[645] Oleh yang demikian, menjadikan status umum perawi dalam kitab-kitab *jarḥ wa ta'dīl* sebagai asas untuk penetapan status spesifik sebuah hadith adalah kesan pemikiran deduktif *fuqahā'* dalam

[643] Bersama al-Malyabārī dalam perkara ini, ialah tokoh aliran Iḥyā' Manhaj al-Mutaqaddimin di Mesir: 'Amr 'Abd al-Mun'im Salīm. Beliau menjadikan proses pengumpulan sanad sebagai langkah pertama yang mesti dilakukan oleh seorang pengkaji dalam menilai kesahihan hadith. Lihat 'Amr 'Abd al-Mun'im Salīm, *Al-Mu'allim fi Ma'rifah 'Ulūm al-Ḥadīth wa Taṭbīqātih al-'Ilmiyyah wa al-'Amaliyyah* (Tanta: Dār al- Ḍiyā', 2004), 9 dan seterusnya.
[644] 'Abd al-Rahman bin Ahmad Ibn Rajab al-Ḥanbalī, *Sharḥ 'Ilal al-Tirmidhī* (Riyadh: Dār al-'Atā', 2001), 1:353.
[645] Al-Sulaymānī, *Itḥāf al-Nabīl*, 2:75.

ilmu hadith. Mereka menyamakan ilmu kritik hadith dengan ilmu fiqh yang mengembalikan hukum-hukum furuk kepada kaedah-kaedah uṣūl yang bersifat umum. Perkara ini tidak berlaku melainkan apabila ilmu hadith telah beralih ke kalangan ahli hadith Muta'akhirīn yang terkesan dengan metode deduktif *fuqahā'*.

3.2.1.1. *Tawthīq Ḍimnī*

Dari ketiga-tiga tokoh, Mamdūḥ terlihat sangat aktif menetapkan status perawi menerusi *Tawthīq Ḍimnī* dan *Ijmālī*. Beliau menggunakan kalimat-kalimat umum yang menetapkan bahawa tokoh-tokoh tertentu hanya meriwayatkan daripada *thiqah* sebagai kaedah untuk menguatkan perawi *ḍa'īf* dan *Majhūl*. Bagaimanapun, aplikasi kaedah ini tidak disetujui oleh Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī. Tokoh Salafi ini membuktikan bahawa ramai tokoh yang diperkatakan sedemikian ternyata sesetengah gurunya lemah bahkan sangat lemah. Menurut beliau, status *ḍa'īf* dan *Majhūl* tidak terangkat hanya kerana perawi berkenaan pernah diriwayatkan oleh tokoh-tokoh seperti ini.

Menurut penulis, kalimat-kalimat umum yang menetapkan bahawa tokoh-tokoh tertentu hanya meriwayatkan daripada kalangan *thiqah* tidak boleh diterima ataupun ditolak secara mutlak. Ucapan ini berguna untuk menetapkan status '*adālah* perawi berkenaan namun tidak menetapkan status *ḍabṭ* beliau. Ringkasnya, perawi seperti ini tidak mencapai darjat *thiqah* walaupun tidak lagi berada dalam kategori *Majhūl*. Jika ditemui

seorang pakar hadith yang secara eksplisit melemahkan *ḍabṭ* beliau, maka ketetapan ini lebih kuat berbanding ketetapan yang dihasilkan daripada *Tawthīq Ḍimnī* ini.

Pandangan ini ditegaskan oleh tokoh-tokoh hadith semasa daripada kalangan Salafi dan Iḥyā' Manhaj al-Mutaqaddimīn. Menurut al-Sulaymānī, *Tawthīq Ijmālī* tidak menempatkan seseorang kepada darjat sahih ataupun hasan. Walaupun begitu, "status perawi yang pernah diriwayatkan oleh tokoh-tokoh yang sangat selektif berbeza dengan perawi yang lain". Beliau selanjutnya merumuskan bahawa perawi berkenaan berstatus *maqbūl*. Al-Sulaymānī berkata: "Aku bertanya kepada al-Albānī berkenaan perkara ini. Beliau tidak memiliki jawapan yang pasti. Akan tetapi beliau cenderung mengambil kira perawi berkenaan selagimana tiada riwayat lain yang menyalahinya."[646] Menurut Zakariyā' Qādir, al-Albānī melihat *Tawthīq Ḍimnī* ini sekadar Qarīnah bukan kaedah. Justeru konsep ini tidak boleh dimenangkan ke atas penilaian *ḍa'īf* yang eksplisit.[647]

Ḥātim al-'Awnī daripada aliran Iḥyā' Manhaj al-Mutaqaddimīn berpendapat bahawa *Tawthīq Ḍimnī* adalah salah satu kaedah yang sah untuk menetapkan '*adālah* dan *ḍabṭ* perawi. Beliau berkata: "Ta'dīl ḍimnī semakin menunjukkan '*adālah* dalam ketiadaan *jarḥ ṣarīḥ* (eksplisit) terhadap perawi tersebut."[648] Namun begitu, beliau mengingatkan bahawa

---

[646] *Ibid*., 2:81.
[647] Qādir, *al-Albānī wa Manhaj al-Mutaqaddimīn*, 246-247.
[648] Ḥātim bin 'Ārif al-'Awnī, *Khulāṣah al-Ta'ṣīl li 'Ilm al-Jarḥ wa al-Ta'dīl* (Mekah: Dār 'Ālam al-Fawā'id, 1421 H), 13.

Tawthīq ini mengandungi kelemahan. Justeru apabila dijumpai *jarḥ* bagi perawi berkenaan, maka *jarḥ* tersebut mesti didahulukan.[649]

Menurut penulis, penerimaan *Tawthīq Ḍimnī* seperti yang diaplikasi Mamdūḥ mencerminkan minda deduktif *fuqahā'* dan ahli uṣūl yang tidak selari dengan pemikiran ahli hadith yang bersifat induktif. Tokoh-tokoh penyokong kaedah ini berasal daripada kalangan ahli uṣūl yang tidak memiliki kepakaran dalam kritik hadith seperti al-Juwaynī (m. 438 H/1047 M), al-Ghazālī (m. 505 H/1111 M), al-Āmidī (m. 467 H/1075 M), Ibn al-Ḥājib (m. 646 H/1249 M), dan segelintir ahli hadith yang terkesan dengan pemikiran *fuqahā'*.[650] Pandangan ini turut menjadi pilihan al-Tahānawī (m. 1394 H/1974 M) yang menilai pandangan ahli hadith dalam perkara ini terlalu berhati-hati (*aḥwaṭ*), sedangkan pandangan ahli uṣūl "lebih bersederhana dan pertengahan (*a'dal wa awṣaṭ*)".[651] Tokoh terakhir ini memang memiliki kecenderungan yang sangat jelas kepada metode *fuqahā'* yang tidak selari dengan ahli hadith.[652] Berkenaan kaedah ini, Badī' al-Dīn al-Rāshidī (m.

[649] Ḥātim bin 'Ārif al-'Awnī, *Sharḥ Mūqiẓah al-Dhahabī* (Dammām: Dār Ibn al-Jawzī, 1427H), 234.
[650] Lihat nukilan ucapan-ucapan mereka dalam Mamdūḥ, *al-Iḥtifāl*, 1: 70-71.
[651] Al-Tahānawī, *Qawā'id fi 'Ulūm al-Ḥadīth*, 215.
[652] Ẓafar Ahmad bin Laṭīf al-'Uthmānī al-Tahānawī, seorang ulama Deoband. Beliau dilahirkan pada tahun 1310 H/1892 M. Buku-buku karangan beliau meliputi ilmu hadith, tafsir, fiqh Hanafi dan lain-lain. Beliau meninggal dunia di Pakistan pada tahun 1394 H/1974 M. Lihat bioghrafi beliau yang ditulis oleh 'Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah dalam mukadimah *Qawā'id fi 'Ulūm al-Ḥadīth*, 7-10.

1416 H/1996 M) mengkritik beliau: “Engkau telah meninggalkan prinsip-prinsip ahli hadith. Sandaran dalam ilmu hadith adalah ucapan mereka, bukan ucapanmu.”[653]

Pandangan Mamdūḥ dalam perkara ini ternyata tidak mencerminkan pandangan tokoh-tokoh hadith lain daripada aliran Sufi. Kebanyakan daripada mereka menegaskan bahawa lafaz umum yang terkandung dalam *Tawthīq Ḍimnī* hanya bersifat kebanyakan (*aghlabī*) bukan keseluruhan (*kullī*). Justeru, riwayat tokoh yang hanya meriwayatkan daripada *thiqah* bukan satu *thiqah* bagi tokoh yang beliau riwayatkan. Oleh sebab itu, ucapan ini tidak dapat menguatkan status perawi yang telah dilemahkan oleh ahli hadith. Demikian yang dinyatakan oleh ‘Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah (m. 1417 H/1997 M),[654] Muhammad ‘Awwāmah,[655] Ḍiyā’ al-Rahman al-A‘zamī,[656] dan Fārūq Ḥamādah.[657]

Termasuk dalam *Tawthīq Ḍimnī* ialah *Tawthīq bi al-Riwāyah* yang dibina di atas konsepsi yang menetapkan bahawa *taṣḥīḥ* hadith adalah selari dengan *Tawthīq* para perawi hadith tersebut. Apabila seorang pakar mensahihkan satu hadith, maka secara tidak langsung beliau menetapkan *thiqah* semua perawi dalam sanadnya. Sekali lagi, Mamdūḥ

---

[653] Lihat Abū Muhammad Badī‘ al-Dīn al-Rāshidi, *Naqḍ Qawā‘id fi ‘Ulūm al-Ḥadīth li al-Shaykh Ẓafar Ahmad al-Tahānawī bi Taḥqīq al-Shaykh ‘Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah* (Kuwait: Dār Ghirās, 2003), 205-207.
[654] Lihat al-Tahānawī, *Qawā‘id fi ‘Ulūm al-Ḥadīth*, 216
[655] Muhammad ‘Awwāmah, “Bayna Yaday al-Kāshif li al-Dhahabī wa Ḥāshiatuh li Sibṭ Ibn al-‘Ajamī”, dicetak bersama Abū ‘Abd Allah Muhammad bin Ahmad al-Dhahabī, *al-Kāshif fi Ma‘rifah Man Lahu al-Riwāyah fi al-Kutub al-Sittah* (Jeddah: Dār al-Qiblah, t.t.), 1:42.
[656] Muhammad Ḍiyā’ al-Rahman al-A‘zamī, *Dirāsāt fi al-Jarḥ wa al-Ta‘dīl* (Beirut: ‘Ālam al-Kutub 1995), 178.
[657] Fārūq Ḥamādah, *Al-Manhaj al-Islāmī fi al-Jarḥ wa al-Ta‘dīl: Dirāsāh Manhajiyah fi ‘Ulūm al-Ḥadīth* (Riyad: Dār al-Ṭaybah, 1997), 194-198.

sangat aktif mengamalkan kaedah ini untuk menguatkan perawi *ḍa‘īf* dan mengangkat status perawi *Majhūl*. Kali ini pandangan beliau disokong oleh Muhammad Awwāmah, seorang tokoh hadith Sufi dari negeri Syam.[658] Sementara itu, al-Ḥuwaynī menafikan kesahihan kaedah ini sebagai penentu status perawi meskipun memberikan nilai tambah tertentu. Dengan sokongan *Tawthīq* tokoh *mutasāhil*, *Tawthīq Ḍimnī* mengangkat status perawi *ḍa‘īf* kepada *ḥasan*. Al-Malyabārī berpandangan bahawa *taṣḥīḥ* memang bermakna *Tawthīq* namun terhad untuk hadith yang disahihkan itu sahaja. Penilaian *thiqah* itu tidak boleh diumumkan kepada riwayat-riwayat perawi itu yang lain.

Menurut penulis, penerimaan kaedah *Tawthīq bi al-Riwāyah* adalah natijah daripada penerimaan definisi sahih dan hasan yang ditetapkan oleh ahli hadith Muta’akhirīn. Siapa yang menerima definisi tersebut, maka secara prinsipnya beliau mesti menerima konsep *Tawthīq bi al-Riwāyah*. Bagaimanapun, jika diamati lebih mendalam, aplikasi kaedah ini tidak boleh dilakukan secara mutlak dan tanpa ikatan. Hal itu demikian kerana ahli hadith Muta’akhirīn sendiri membahagi hadith sahih dan hasan menjadi dua iaitu *lidhātih* dan *lighayrih*. Jika perawi *thiqah* adalah syarat terpenting dalam sahih *lidhātih*, sahih *lighayrih* menerima riwayat perawi *ḍa‘īf* yang disokong oleh *mutāba‘ah* dan *shāhid*. Justeru, apabila seorang ahli hadith menilai sahih atau hasan sebuah hadith, terbuka kemungkinan beliau bermaksud sahih atau hasan *lighayrih* yang tidak selari dengan *Tawthīq*. Pertimbangan ini

---

[658] Lihat ‘Awwāmah, “Bayna Yaday al-Kāshif”, 1:25.

membuat al-Ḥuwaynī dan sefahaman dengannya tidak menerima *Tawthīq bi al-Riwāyah* meskipun mengamalkan konsep sahih yang sama dengan Mamdūḥ. Dalam bantahannya kepada Mamduh, ‘Amr ‘Abd Mun‘im mengatakan bahawa penilaian ke atas hadith lebih umum berbanding penilaian sanad. Apabila seseorang imam mensahihkan hadith, maka ini tidak bermakna bahawa beliau mensahihkan semua sanadnya termasuk yang menjadi *mutāba‘ah* dan *shāhid*. Boleh jadi sesetengah sanad tersebut lemah namun terangkat kerana sokongan riwayat lain.[659] Pandangan ini hampir serupa dengan konsep sahih al-Malyabārī yang tidak mengkaitkan kesahihan hadith dengan status *Thiqah* perawi akan tetapi dengan Qarīnah-*qarīnah* lain yang menentukan ketepatan riwayat. Tidak diragukan, pendirian al-Ḥuwaynī dan al-Malyabārī lebih selari dengan ketelitian metode kritik ahli hadith.

3.2.1.2. Perawi *Majhūl*

Ketiga-tiga tokoh sepakat bahawa perawi *Majhūl* terbahagi menjadi *Majhūl al-‘Ayn* dan *Majhūl al-Ḥāl*. Seorang perawi yang berstatus *Majhūl al-‘Ayn* boleh terangkat kepada *Majhūl al-Ḥāl* apabila diriwayatkan oleh dua orang perawi masyhur. Al-Ḥuwaynī dan Mamdūḥ bahkan menyatakan bahawa riwayat satu orang perawi turut mengangkat status

---

[659] Lihat ‘Amr ‘Abd al-Mun‘im Salīm, *Hadm al-Manārah liman Ṣaḥḥaḥ Aḥādīth al-Tawassul wa al-Ziyārah* (Tanta: Dār al-Ḍiyā’, 2001), 118. Perkara ini turut diamati oleh Muqbil al-Wādi‘ī (m.1422 H/2001 M) yang berkata: “Hadith tersebut berkemungkinan disahihkan kerana jalur yang lain. *Taṣḥīḥ* hadith tidak bermakna bahawa para perawinya *Thiqah*.” Lihat Abū ‘Abd al-Rahman Muqbil bin Hādī al-Wādi‘ī, *al-Muqtaraḥ fi Ajwibah Ba‘ḍ As’ilah al-Muṣṭalaḥ* (Sanaa: Dār al-Athar, 2004), 52.

tersebut. Perawi yang dikenali oleh ahli hadith namun tidak ditemui penilaian *Thiqah* atau *Ḍa'īf* ke atas dirinya termasuk dalam kategori *Majhūl al-Ḥāl*. Perbezaan pendapat berlaku berkenaan beberapa perkara dalam rincian kaedah ini, namun khilaf terpenting berkaitan dengan tiga perkara, iaitu status perawi yang didiamkan oleh Ibn Abī Ḥātim (m. 327 H/938 M) dan ahli hadith lainnya, status perawi *Wuḥdān,* dan status *Tawthīq* Ibn Ḥibbān (m. 354 H/965 M) dalam menafikan sifat *Majhūl*.

Berkenaan perkara yang pertama, al-Ḥuwaynī dan al-Malyabārī mentafsirkan diam Ibn Abi Ḥātim ke atas perawi sebagai penetapan *Majhūl*. Menurut Mamdūḥ, perawi berkenaan tidak *Majhūl* malah layak dinilai *maqbūl* kerana ketiadaan *jarḥ*. Topik ini pernah dibahas secara khusus oleh ahli hadith Sufi dari Syria 'Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah (m. 1417 H/1997 M) dalam sebuah artikel bertajuk *Sukūt al-Mutakalimīn fi al-Rijāl 'an al-Rāwī Alladhī Lam Yujraḥ wa Lam Ya'ti bi Matn Munkar: Yu'addu Tawthīqan Lah.*[660] Beliau menetapkan bahawa diam Abu Ḥātim dan tokoh-tokoh *jarḥ wa ta'dīl* ke atas perawi adalah sebuah *ta'dīl ḍimnī* (penetapan *'adālah* secara tersirat) kerana ketiaadaan *jarh*. Justeru riwayat beliau layak untuk diterima (*maqbūl*). Menurut beliau, ketetapan ini merupakan pendirian tokoh-tokoh hadith Muta'akhirīn seperti Majd Ibn al-Barakāt (m. 652 H/1254 M), al-Haythamī (m. 807 H/1404 M), al-Mundhirī (m. 656 H/1258 M), Ibn Ḥajar

---

[660] Artikel itu diterbitkan oleh Jurnal Fakulti Usuluddin di Universiti al-Imām Muhammad bin Sa'ūd pada tahun 1400 H/1999 M. Sebahagian kandungan artikel tersebut kemudian diterbitkan semula dalam nota kaki buku Muhammad bin 'Abd al-Ḥay al-Laknawī, *al-Raf' wa al-Takmil fi al-Jarḥ wa al-Ta'dīl* (Kaherah: Dār al-Salām, 2000), 230-248.

(m. 852 H/1448 M), dan tokoh-tokoh hadith moden seperti Ahmad Shākir (m. 1377 H/1957 M), al-Tahānawī (m. 1394 H/1974 M), Ḥabīb al-Rahman al-A‘ẓamī (m. 1412 H/1992 M) dan ‘Abd Allah al-Ghumārī (m. 1413 H/1993 M).[661]

Pandangan ini dibantah oleh ‘Adāb Maḥmūd al-Ḥamash dalam artikel bertajuk *Ruwāt al-Ḥadīth Alladhīna Sakata ‘Anhum A’immah al-Jarḥ wa al-Ta‘dīl bayn al-Tawthīq wa al-Tajhīl*. Tokoh Salafi ini menegaskan bahawa tafsiran Abū Ghuddah adalah dakwaan tanpa bukti. Menyandarkan tafsiran tersebut kepada tokoh-tokoh hadith Muta'akhirīn adalah satu kesalahan. Menurut beliau, kaedah ini sebaliknya berasal daripada *fuqahā'* madhhab Hanafi Muta'akhirīn untuk menjustifikasi penerimaan *Majhūl* daripada kalangan tiga generasi pertama sekaligus menyokong penerimaan *mursal*. Selepas mengamati aplikasi ahli hadith dalam perkara ini, beliau merumuskan bahawa "para perawi yang didiamkan al-Bukhārī dan Abu Ḥātim, serta tidak diperkatakan oleh ahli hadith selepas mereka, juga para perawi yang dinilai *thiqah* oleh Ibn Ḥibbān dengan kaedah beliau, lebih dekat kepada *Majhūl al-‘Ayn* berbanding *mastūr* apalagi *thiqah*."[662] Meskipun meragukan implikasi kaedah ini dalam medan kritik semasa, ‘Ali Qāsim al-‘Umarī cenderung kepada pandangan yang menetapkan *Majhūl* ke atas perawi yang didiamkan oleh Ibn Abi Ḥātim.

---

[661] Lihat *ibid*., 235 dan seterusnya.

[662] ‘Adāb Maḥmūd al-Ḥamash, *Ruwāt al-Ḥadīth Alladhīna Sakata ‘Anhum A'immah al-Jarḥ wa al-Ta‘dīl bayn al-Tawthīq wa al-Tajhīl* (Riyad: al-Ri'āsah al-‘Āmmah li Idārāt al-Buḥūth al-‘Ilmiyyah wa al-Iftā' wa al-Da‘wah wa al-Irshād, 1405 H), 135-136. Kandungan buku ini disokong oleh ramai ulama Salafi seperti Ibn Bāz, Ḥammād al-Anṣārī dan lain-lain. Hingga hari ini, tokoh-tokoh hadith aliran Salafi selalu merujuk kepada buku al-Ḥamash dalam mengukuhkan pandangan mereka berkenaan perkara ini. Lihat misalnya al-Sulaimānī, *Itḥāf al-Nabīl*, 1:286.

Status tersebut bagaimanapun boleh berubah jika ditemui pandangan ahli hadith lain yang menetapkan status perawi tersebut.[663]

Berkenaan status perawi *Wuḥdān*, Mamdūḥ berpandangan bahawa perawi tersebut tidak mesti dinilai *Majhūl*. Menurut beliau, status perawi tidak ditentukan dengan bilangan perawi daripadanya, akan tetapi oleh darjat *'adālah* dan *ḍabṭ*-nya. Al-Ḥuwaynī dan al-Malyabārī sebaliknya melihat perawi *Wuḥdān* termasuk dalam kategori *Majhūl*. Jika tidak disokong oleh *ta'dīl* yang muktamad, hadith yang diriwayatkan oleh tokoh seperti ini berstatus *ḍa'īf*. Khilaf dalam perkara ini, menurut penulis, berpunca daripada percampuran metode *fuqahā'* dalam ilmu hadith. Sebagaimana penjelasan al-Khaṭīb al-Baghdādī (m. 463 H/1071 M), ahli hadith menetapkan status *Majhūl* bagi perawi yang hanya diriwayatkan oleh satu orang sahaja.[664] Namun begitu, sesetengah *fuqahā'* terutama daripada kalangan Hanafi tidak membezakan status perawi berdasarkan bilangan orang yang meriwayatkan daripadanya.[665] Tokoh-tokoh semasa yang berusaha konsisten mengamalkan metode ahli hadith, seperti al-Mu'allimī (m. 1386 H/1967 M) dan al-Albānī (m. 1420 H/1999 M), selanjutnya al-Ḥuwaynī dan al-Malyabārī, menilai *Majhūl* perawi *wuḥdān* sepertimana pandangan ahli hadith.[666] Akan tetapi tokoh-tokoh yang selalu menyertakan pandangan *fuqahā'* dalam wacana hadith mengabaikan kaedah ini. Al-

---

[663] Muhammad 'Ali Qasim al-'Umari, *Dirāsāt fi Manhaj al-Naqd*, 276-280.
[664] Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *al-Kifāyah*, 88.
[665] Lihat Al-Tahānawī, *Qawā'id fi 'Ulūm al-Ḥadīth*, 206.
[666] Mamdūḥ, *al-Ta'rif,* 1:252-263.

Tahānawī (m. 1394 H/1974 M) menegaskan: "Adapun di sisi kami, satu orang perawi yang meriwayatkan daripadanya bukan suatu *jarh*. Perkara ini ditegaskan dalam *Musallam al-Thubūt* dan syarahnya iaitu *Fawātiḥ al-Raḥmūt*."[667] Pandangan ini lalu disetujui oleh Mamdūḥ dan yang sefahaman dengannya.[668]

Ḥātim al-'Awnī memiliki sudut pandang yang menghimpun kedua-dua pandangan. Dengan menyamakan riwayat dengan persaksian, beliau menyatakan bahawa seorang hakim menerima ataupun menolak persaksian kerana sifat-sifat yang terdapat dalam diri seorang saksi. Beliau berkata:

> Jika itu yang berlaku dalam persaksian, maka itu juga yang berlaku dalam periwayatan. Perawi yang diriwayatkan oleh seorang tokoh terkenal berilmu dan menjaga agama seperti al-Thawrī, maka riwayat beliau sama dengan riwayat dua orang. Bahkan riwayat seseorang tokoh yang sangat berhati-hati dalam riwayat seperti Mālik, Shu'bah dan al-Qaṭṭān, maka riwayat tersebut dikira sebagai *ta'dīl* dan *Tawthīq*. Adapun riwayat seseorang yang bukan imam, maka diperlukan sokongan daripada perawi lain sebab berkemungkinan beliau bermudah dalam riwayat. Orang yang terbiasa meriwayatkan daripada kalangan *Majhūl*, sekalipun *'adl*, maka riwayat tersebut tidak berguna dalam menetapkan *'adālah* zahir dan batin walaupun disokong perawi lain. Kita menggantung riwayat beliau hingga terdapat saksi yang lain. Itu kerana perawi tersebut selalu meriwayatkan daripada kalangan *Majhūl*.[669]

---

[667] Al-Tahānawī, *Qawā'id fi 'Ulūm al-Ḥadīth,* 207. Kedua-dua kitab yang beliau rujuk itu ialah kitab Usul Fiqh madhhab Hanafi.

[668] Antara penyokong pemikiran ini ialah tokoh hadith Sufi dari Syria Fārūq Ḥamādah, *al-Manhaj al-Islami,* 366.

[669] Al-'Awnī, *Sharh Mūqiẓah,* 202.

Implikasi perbezaan kaedah dalam berinteraksi dengan perawi *Wuḥdān* terlihat dalam pelbagai diskusi yang membincangkan kesahihan hadith. Salah satunya ialah perbincangan tentang riwayat Ibn Shihāb al-Zuhrī daripada Abū al-Aḥwaṣ daripada Abū Dhar, Rasulullah bersabda:

إِذَا قَامَ أَحَدُكُمْ فِي الصَّلاَةِ فَإِنَّ الرَّحْمَةَ تُوَاجِهُهُ فَلاَ تُحَرِّكُوا الْحَصَى.

> Terjemahan: Jika salah seorang kamu bangkit untuk solat, maka rahmat tengah menghadap kepadanya, justeru janganlah ia mengusap batu-batu kerikil.

Fokus diskusi tertuju kepada Abū al-Aḥwaṣ. Beliau termasuk dalam kategori *Wuḥdān* kerana tiada yang meriwayatkan daripada beliau selain Ibn Shihāb.[670] Al-Ḥuwaynī tegas menilai Abū al-Aḥwaṣ *Majhūl al-ʻAyn wa al-Ḥāl*.[671] Mamdūḥ menafikan sifat *Majhūl* daripada Abū al-Aḥwaṣ kerana seorang sebesar Ibn Shihāb al-Zuhrī telah meriwayatkan hadith daripadanya.[672]

Menurut penulis, walaupun ketokohan Ibn Shihāb tidak dapat dinafikan dalam hadith, akan tetapi beliau tidak selektif dalam riwayat. Beliau terbukti sering meriwayatkan

---

[670] Muhammad bin Ahmad al-Dhahabī, *Mīzān al-I'tidāl fi Naqd al-Rijāl* (Beirut: Dār al-Fikr, 1999), 4:446.
[671] Al-Ḥuwaynī, *al-Fatāwā al-Ḥadīthiyyah*, 1:199.
[672] Mamdūḥ, *al-Taʻrif,* 3:466.

daripada kalangan *ḍa‘īf* dan *Majhūl*,[673] justeru riwayat beliau daripada seseorang perawi tidak menafikan sifat *Majhūl* perawi tersebut. Oleh sebab itu, Abū al-Aḥwaṣ kekal *Majhūl* di sisi Sa‘d bin Ibrāhīm (m. 125 H/743 M), Ibn al-Qaṭṭān (m .628 H/1230 M) dan al-Dhahabī (m. 748 H/1348 M).[674]

Berkenaan dengan *Tawthīq* Ibn Ḥibbān, al-Ḥuwaynī dan al-Malyabārī sepakat menilainya sangat longgar (*tasāhul*). Justeru, tanpa sokongan daripada yang lain, *Tawthīq* tersebut tidak menguatkan perawi *Ḍa‘īf* ataupun mengangkat perawi *Majhūl*. Mamdūḥ sebaliknya berpandangan bahawa Ibn Ḥibbān tidak *mutasāhil* dalam menilai perawi, justeru *Tawthīq* beliau patut diterima.

Perselisihan tentang status *Tawthīq* Ibn Ḥibbān tidak dinafikan adalah salah satu topik terpenting dalam khilaf kritik di antara ketiga-tiga aliran semasa. Perselisihan berpunca daripada prinsip Ibn Ḥibbān dalam menilai perawi yang menyalahi jumhur ahli hadith kerana menilai *Thiqah* setiap perawi yang tidak *ḍa‘īf*.[675] Al-Mu‘allimī (m. 1386 H/1967 M) daripada aliran Salafi melemahkan prinsip ini lalu membahagi kualiti *Tawthīq*

---

[673] Perkara ini pernah ditegaskan oleh Imam al-Shafii apabila beliau menolak *Mursal* al-Zuhri kerana sering meriwayatkan daripada perawi-perawi *matrūk* seperti Sulaymān bin Arqam. Lihat Muhammad bin Idris al-Shāfi‘ī, *al-Risālah* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), 470, al-Bayhaqī, *Ma'rifat al-Sunan,* 1:143, al-Baghdādī, *al-Kifāyah*, 386, Ibn Rajab, *Sharh 'Ilal al-Tirmidhī*, 1:284.

[674] Lihat al-Dhahabī, *Mīzān al-I'tidāl,* 4:446, Muhammad bin Ahmad al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-A'lām* (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1990), 6:225.

[675] Berkata Ibn Ḥajar: "Beliau (Ibn Ḥibbān) menyebutkan dalam kitab *al-Thiqāt* setiap perawi *Majhūl* yang diriwayatkan oleh Thiqah, tidak dicacatkan, dan hadith yang diriwayatkannya tidak munkar. Ini merupakan kaedah beliau sebagaimana yang dingatkan oleh al-Ḥāfiz Ṣalāḥ al-Dīn al-‘Alāī, al-Ḥāfiẓ Shams al-Dīn Ibn ‘Abd al-Hādī dan ramai lagi." Ahmad bin ‘Ali Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Lisān al-Mīzān* (Beirut: Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyyah, t.t.), 2:260.

Ibn Ḥibbān menjadi lima darjat. Darjat pertama dan kedua diakui setaraf dengan pakar hadith lainnya, darjat ketiga dan keempat bertaraf *maqbūl* dan *ṣāliḥ*. Selebihnya dilemahkan kerana disyaki mengandungi cacat.[676] Pandangan ini disokong sepenuhnya oleh tokoh-tokoh hadith Salafi selepas beliau seperti al-Albānī (m. 1420 H/1999 M), al-Ḥuwaynī dan al-Malyabārī.[677]

Pada masa yang sama, tokoh-tokoh hadith aliran Sufi seperti Ḥabīb al-Raḥmān al-A‘ẓamī (m. 1412 H/1992 M) dan ‘Abd Allāh al-Ghumārī (m. 1413 H/1993 M) menyokong prinsip yang menjadi pegangan Ibn Ḥibbān sekaligus *Tawthīq* yang terbina di atasnya. Menurut mereka, ijtihad Ibn Ḥibbān mesti diambilkira dan dipandang sama seperti ahli hadith yang lain.[678] Metode kritik Mamdūḥ berkenaan perkara ini adalah kelanjutan legasi tokoh-tokoh hadith Sufi ini. Bersama beliau, tokoh hadith Sufi dari Halab Muhammad ‘Awwāmah yang "menerima *Tawthīq* Ibn Ḥibbān jika tidak bertentangan dengan *jarḥ* daripada tokoh yang lain."[679]

---

[676] ‘Abd al-Raḥmān bin Yaḥyā al-Mu‘allimī, *al-Tankīl bimā fi Ta'nīb al-Kawtharī min al-Abāṭīl* (Riyad: Maktabah al-Ma‘ārif li al-Nashr wa al-Tawzī', 2001), 1:438.

[677] Lihat al-Wādi‘ī, *al-Muqtaraḥ*, 48 dan 65, al-Sulaymānī, *Itḥāf al-Nabīl*, 2:5-31. Di antara tokoh hadith Salafi, hanya Ahmad Shākir yang selalu menerima *Tawthīq* Ibn Ḥibbān. Sikap ini dinilai sebagai salah satu tanda tasāhul beliau. Lihat al-Barajīlī, *Manhaj Ahmad Shākir*, 225, al-Ḥuwaynī, *Badhl al-Iḥsān*, 1:152.

[678] Lihat Muhammad ‘Awwāmah, "Bayna Yaday al-Kashif," 1:33 dan 55. Penulis sukar memastikan sikap beberapa tokoh hadith Sufi yang lain seperti Ahmad al-Ghumārī dan al-Kawtharī berkenaan *Tawthīq* Ibn Ḥibbān. Kedua-duanya terkadang menerima dan menolak *Tawthīq* tersebut. Berkenaan sikap al-Kawtharī, lihat kritikan al-Ḥuwaynī dalam *Nathl al-Nibāl*, 1:388. Berkenaan sikap al-Ghumārī, lihat Bankirān, *Manhaj al-Naqd al-Ḥadīthi*, 293.

[679] Menurut ‘Awwāmah, jika *Tawthīq* Ibn Ḥibbān bertembung dengan *jarḥ* tokoh hadith yang lain, maka *Tawthīq* beliau diabaikan. Namun jika bertembung dengan ketetapan *majhūl*, maka *Tawthīq* Ibn Ḥibbān lebih diutamakan. Lihat Muhammad ‘Awwāmah, "Bayna Yaday al-Muṣannaf wa al-‘Amal ‘Alayh", dicetak

Implikasi perbezaan dalam menerima *Tawthīq* Ibn Ḥibbān terlihat dalam perdebatan tentang kesahihan beberapa hadith. Salah satunya ialah hadith yang diriwayatkan oleh Sa‘īd bin Abī Hilāl, daripada Khuzaymah, daripada ‘Ā’ishah binti Sa‘d, daripada ayahnya:

أنَّه دخل مَعَ رسُولِ الله صلى الله عليه وسلم عَلَى امْرأةٍ وَبَيْنَ يَدَيْها نَوىً أَوْ حَصَىً تُسَبِّحُ بِهِ فَقَالَ : أُخْبِرُكِ بما هُوَ أيْسَرُ عَلَيْكِ مِنْ هَذَا أَوْ أفْضَلُ ؟ فَقَالَ : سُبْحَانَ الله عَدَدَ مَا خَلَقَ فِي السَّمَاءِ ، وسُبْحَانَ الله عَدَدَ مَا خَلَقَ فِي الأَرْضِ ، وسُبْحَانَ الله عَدَدَ مَا بَيْنَ ذَلِكَ ، وسُبحَانَ الله عَدَدَ مَا هو خَالِقٌ ، والله أَكْبَرُ مِثْلَ ذَلِكَ ، والحَمْدُ للهِ مِثْلَ ذَلِكَ ؛ وَلاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ مِثْلَ ذَلِكَ ، وَلاَ حَولَ وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللهِ مِثْلَ ذَلِكَ .

> Terjemah: Beliau (yakni Sa‘d bin Abī Waqqāṣ) masuk bersama Rasulullah ke rumah seorang perempuan. Di hadapan perempuan itu beberapa biji kurma atau batu kerikil yang digunakan untuk bertasbih. Baginda bersabda: “Aku akan mengajarkan cara yang lebih mudah atau lebih baik daripada ini.” Baginda bersabda: “*Subḥānallah* sebanyak ciptaan-Nya di langit. *Subḥānallah* sebanyak ciptaan-Nya di bumi. *Subḥānallah* sebanyak apa-apa yang di antara kedua-duanya. *Alḥamdulillah* seperti itu juga. *Lāilāha illallāh* sebanyak itu juga. *Lā ḥawla wa lā quwwata ‘illā billāh* sebanyak itu juga.”

---

bersama Abu Bakr Abd Allah bin Muhammad bin Abi Shaybah, *al-Muṣannaf li Ibn Abī Shaybah* (Jeddah: Dār al-Qiblah, 2006), 1:76.

Hadith ini salah satu dalil untuk hukum penggunaan biji tasbih yang hangat diperdebatkan di kalangan Salafi dan Sufi semasa.[680] Menurut al-Ḥuwaynī, hadith ini *ḍa'īf* kerana mengandungi beberapa kecacatan, salah satunya status *Majhūl* Khuzaymah.[681] Mahmud menguatkan status Khuzaymah dengan dua kaedah yang tidak diiktiraf oleh al-Ḥuwaynī dan aliran Salafi, iaitu *Tawthīq* Ibn Ḥibbān dan *Tawthīq Ḍimnī*. Beliau berkata: "Khuzaymah hadithnya *maqbūl* dan tidak dihukumkan *Majhūl*. Ibn Ḥibbān menilainya *thiqah*, dan al-Tirmidhī menghasankan hadithnya; ini bermakna bahawa beliau *ṣadūq* di sisi beliau."[682]

3.2.1.3. Perawi *Mukhtaliṭ*

Ketiga-tiga tokoh sepakat bahawa *ikhtilāṭ* adalah cacat yang menjejaskan kualiti riwayat. Status riwayat *Mukhtaliṭ* ditentukan mengikut periode *samā'* murid-muridnya. Hadith yang

---

680 Para ulama Sufi seperti 'Aṭiyyah Saqr, 'Ali Juma'ah, al-Ḥafnāwī dan lain-lain berhujah dengan hadith ini untuk menetapkan sunat penggunaan biji tasbih untuk zikir. Pandangan ini tidak dipersetujui oleh tokoh-tokoh Salafi kerana kelemahan hadith ini dan semua hadith *marfū'* yang semakna dengannya. Bagaimanapun mereka berselisih pandangan tentang kebidaahan perkara ini. Menurut al-Albānī, perkara ini bidaah yang mematikan Sunnah, menyerupai bukan Islam dan merosak keikhlasan. Ibn Bāz dan Ibn al-Uthaymīn tidak menghukumnya bid'ah bahkan mengharuskan meskipun menggantikannya dengan jari adalah lebih baik. Lihat pendapat tokoh-tokoh Sufi dalam 'Aṭiyyah Saqr, *Mawsū'ah Aḥsan al-Kalām fi al-Fatāwā wa al-Aḥkām* (Kaherah: Maktabah Wahbah, 2011), 4:515, 'Ali Juma'ah, *al-Kalim al-Ṭayyib: Fatāwā 'Asriyyah* (Kaherah: Dār al-Salām, 2010), 1:139-144, Muhammad Ibrāhīm al-Ḥafnāwī, *Fatāwā Shar'iyyah al-Mu'āṣirah* (Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 2009), 554. Untuk pandangan tokoh-tokoh Salafi, lihat Bakr bin 'Abd Allah Abu Zayd, *al-Subḥaḥ: Tārīkhuhā wa Ḥukmuhā* (Riyad: Dār al-'Āṣimah, 1998), 16, al-Albānī, *al-Aḥādīth al-Ḍa'īfah,* 1:110 dan 117, Khālid bin 'Abd al-Rahman al-Juraysī, *Fatāwā Ulamā' al-Balad al-Haram: Fatāwā Syar'iyyah fi Masā'il al-'Aṣriyyah*. Riyad: t.p., 2012), 412.

681 Al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl,* 1:549 dan 2:59.

682 Lihat Mamdūḥ, *Wuṣūl al-Tahānī,* 18.

diriwayatkan oleh murid-murid yang mendengar sebelum *ikhtilāṭ* disahihkan. Hadith-hadith yang diriwayatkan oleh murid-murid yang mendengar selepas *ikhtilāṭ* secara umumnya dilemahkan. Riwayat *Mukhtaliṭ* yang terdapat dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Muslim bagaimanapun disepakati sahih.

Khilaf berlaku berkaitan perawi yang tidak diketahui sama ada mendengar sebelum atau selepas *ikhtilāṭ*. Dalam perkara ini, Mamdūḥ selalu berusaha memperkirakan tempoh *samā'* dengan mengamati usia dan tarikh wafat perawi. Al-Ḥuwaynī memilih sikap tawaquf. Al-Malyabārī mengajak untuk mendalami dan mengkaji riwayat-riwayat perawi *Mukhtaliṭ*. Pandangan beliau tidak terfokus kepada penentuan tempoh *samā'*, akan tetapi tanda-tanda ketepatan dan kesilapan dalam riwayat tersebut.

Menurut penulis, sikap ahli hadith dalam riwayat *Mukhtaliṭ* mengamalkan kaedah seleksi (*intiqā'*) untuk memisahkan riwayat yang silap daripada yang tepat. Pembahagian murid perawi tersebut mengikut tempoh *samā'* hanya sebuah panduan umum untuk mengetahui kesilapan dalam hadith. Riwayat sebelum *ikhtilāṭ* biasanya mengandungi kesilapan yang lebih sedikit berbanding selepas *ikhtilāṭ*. Bagaimanapun, fokus utama ahli hadith dalam perkara ini bukan pembahagian tersebut, akan tetapi kesilapan dan ketepatan riwayat.[683] Justeru, riwayat yang silap adalah *ḍa'īf* meskipun diriwayatkan oleh murid-

[683] Al-Dhahabī pernah menyatakan bahawa *ikhtilāṭ* sebelum kematian bukan satu cacat kerana perkara ini berlaku pada semua orang. Beliau berkata: "Yang perlu diwaspadai ialah *ikhtilāṭ* yang menimpa seorang Thiqah, lalu beliau meriwayatkan ketika *ikhtilāṭ* sesuatu yang celaru (*yadtarib*) dalam sanad dan matan sehingga berlaku *mukhālafah* padanya." Al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'* (Beirut: Muassasah ar-Risālah,

murid lama. Riwayat yang tepat adalah sahih meskipun diriwayatkan oleh murid-murid selepas *ikhtilāṭ*.

Hakikat ini menjelaskan mengapa kedua-dua kitab Ṣaḥīḥayn mengandungi hadith-hadith yang diriwayatkan selepas *ikhtilāṭ*. Al-Bukhārī dan Muslim memilih hadith-hadith tersebut daripada hadith-hadith perawi *Mukhtaliṭ* yang kebanyakannya silap. Perkara ini sama seperti beliau memilih hadith-hadith sahih yang diriwayatkan oleh perawi *Ḍa'īf*. Perkara ini dijelaskan oleh Ibn Ḥajar (m .852 H/1448 M) apabila menjelaskan status riwayat Sa īd bin Abī 'Arūbah dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Beliau berkata: "Beliau (al-Bukhārī) meriwayatkan sedikit daripada kalangan yang mendengar selepas *ikhtilāṭ* seperti Muhammad bin 'Abd Allah al-Anṣārī, Rawḥ bin 'Ubādah dan Ibn Abī 'Adi. Apabila meriwayatkan daripada mereka, beliau memilih (*intaqā*) riwayat-riwayat yang memiliki sokongan."[684] Oleh kerana periwayatan ini dilakukan secara selektif, kita tidak boleh menjadikan perkara ini satu kaedah umum untuk diaplikasi dalam riwayat yang lain. Penulis tidak bersetuju dengan pandangan Mamdūḥ yang mensahihkan semua riwayat *Mukhtaliṭ* selepas *ikhtilāṭ* hanya kerana sanad serupa pernah disahihkan oleh al-Bukhārī

1986), 10:254. Ucapan ini menunjukkan bahawa riwayat mukhtaliṭ dilemahkan hanya apabila mengandungi tanda-tanda kesilapan.

[684] Ahmad bin 'Ali Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Hady al-Sārī Muqaddimah Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Riyad: Dār al-Salām, 2000), 576. Penjelasan ini lebih memuaskan berbanding ucapan Ibn al-Ṣalāḥ yang mentafsirkan bahawa secara umum hadith-hadith tersebut diriwayatkan sebelum ikhtilāṭ. Ucapan ini musykil kerana beberapa hadith terbukti diriwayatkan oleh tokoh-tokoh yang mendengar selepas ikhtilāṭ. Oleh kerana itu, Burhan al-Din al-Halabi dan Ibn Kayyāl mentafsirkan ucapan Ibn al-Ṣalāḥ sekadar sangka baik (*ḥusn al-ẓan*) kepada al-Bukhārī dan Muslim. Lihat ''Ala al-Dīn 'Ali Riḍā, *Nihāyah al-Ightibāṭ bi Man Rumiya min al-Ruwāt bi al-Ikhtilāṭ* (Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 1988), 27, Ibn al-Kayyāl, *al-Kawākib*, 62.

dan Muslim.[685] Pandangan ini sama sahaja dengan mensahihkan semua hadith yang diriwayatkan oleh seorang perawi *ḍaʻīf* hanya kerana al-Bukhārī atau Muslim pernah mensahihkan satu hadithnya yang tepat.

Justeru, selari dengan kaedah *intiqā*’ yang diamalkan ahli hadith, kajian tentang tokoh yang tidak diketahui mendengar sebelum atau selepas *ikhtilāṭ* bukan ditujukan kepada kepastian tempoh *samāʻ* seperti pendapat Mamdūḥ, ataupun dibiarkan tawaquf seperti sikap al-Ḥuwaynī. Menurut penulis, fokus kajian dalam perkara ini mesti dialihkan daripada fokus perawi (sama ada mendengar sebelum atau selepas *ikhtilāṭ*) kepada fokus riwayat (sama ada tepat ataupun silap). Pengkaji patut meneliti status riwayat tersebut dan memastikan ketepatan atau kesilapan sebagaimana yang dicadangkan al-Malyabārī.

3.2.2. Kaedah Kesambungan Sanad

Ketiga-tiga tokoh sepakat bahawa kesambungan sanad adalah salah satu syarat utama kesahihan. Hadith yang diriwayatkan menerusi sanad yang terputus secara prinsipnya *ḍaʻīf*

---

[685] Pandangan ini diambil daripada Al-Tahānawī. Tokoh Hanafi ini menyatakan bahawa hadith *Mukhtaliṭ* menerusi tokoh-tokoh yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan Muslim adalah hujah. Riwayat kedua-duanya menunjukkan bahawa *samā*‘ perawi tersebut berlaku sebelum *ikhtilāṭ*. Lihat al-Tahānawī, *Qawāʻid fi ʻUlūm al-Ḥadīth*, 280. Pandangan ini tidak ditentang oleh al-Rāshidī namun ditetapkan sebagai pandangan Ibn al-Ṣalāḥ, al-Nawawī dan al-Suyūṭī. Lihat, *Naqd Qawāʻid fi ʻUlūm al-Ḥadīth*, 230. Menurut penulis, pandangan ini satu kesilapan. Ibn al-Ṣalāḥ, al-Nawawī dan al-Suyūṭī hanya menetapkan kesahihan riwayat *Mukhtaliṭ* yang terkandung dalam Ṣaḥīḥayn. Mereka tidak mengatakan bahawa riwayat para perawi tersebut di luar Ṣaḥīḥayn turut layak disahihkan.

dan bukan hujah. Status kehujahan hadith *mursal* diperselisihkan oleh ketiga-tiga tokoh kerana kedekatannya dengan masa Nabi dan kemungkinan berasal daripada kalangan *thiqah*, iaitu para sahabat. Menurut Mamdūḥ, *mursal* semua tokoh *tābi'in* adalah hujah, al-Ḥuwaynī tegas melemahkan dan menolak kehujahan *mursal*, dan al-Malyabārī menerima *mursal* tokoh tābi'in besar sebagai hujah dan menolak *mursal* selain kalangan ini.

Khilaf tentang kesahihan dan kehujahan *mursal* sekali lagi berkait rapat dengan perbezaan perspektif antara *fuqahā'* dan *muḥaddithīn*.[686] Menurut Ibn Rajab (m. 795 H/1393 M), kedua-dua pandangan sebenarnya tidak bertentangan akan tetapi hanya berbeza tumpuan. Tumpuan ahli hadith tertuju kepada kondisi sanad yang tidak memenuhi syarat kesambungan, justeru mereka tidak mensahihkannya. Para *fuqahā'* sebaliknya memandang kepada kandungan matan yang dapat disahihkan apabila disokong dalil-dalil lain.[687] Kecenderungan Mamdūḥ kepada kalangan *fuqahā'* membuat beliau memilih untuk menerima *mursal* secara mutlak. Al-Ḥuwaynī lebih cenderung kepada kalangan *Muḥaddithīn*, justeru beliau melemahkan semua bentuk *mursal*. Meskipun al-Malyabārī secara prinsipnya bersama ahli hadith yang menolak *mursal*, akan tetapi beliau mengamati sesetengah *mursal* memiliki keistimewaan tertentu. *Mursal* tersebut diterima ahli hadith dan *fuqahā'* kerana diketahui sumbernya. Pandangan ini selari dengan pendapat terpilih di

---

686 'Abd Allah Sha'bān 'Ali, *Ikhtilāfāt al-Muḥaddithīn wa al-Fuqahā',* 122.

687 Ibn Rajab, *Sharh 'Ilal*, 1:297. Pihak-pihak yang terlibat dalam perselisihan pendapat tentang status kehujahan *mursal* sebenarnya lebih daripada dua pendapat ini. Untuk huraian pelbagai pendapat dan hujah-hujahnya, rujuk al-'Alā'ī, *Jāmi' al-Taḥṣīl,* 33-86.

sisi al-‘Alā’ī (m.761 H/1359 M) dalam *Jāmi‘ al-Taḥṣīl*. Selepas menghuraikan hujah pelbagai pihak, beliau memutuskan untuk menerima *mursal* tokoh yang hanya me*mursal*kan daripada kalangan ‘*adl* dan *thiqah* sahaja. Menurut beliau, pandangan ini adalah madhhab yang paling “bersederhana dan menghimpun hujah semua pihak.”[688]

Meskipun ketiga-tiga tokoh bersetuju bahawa bukti *samā‘* adalah penentu kesambungan riwayat, khilaf berlaku dalam pertembungan antara bukti *samā‘* dan penafian pakar hadith (*nāqid*). Jika seorang pakar menafikan *samā‘* seorang perawi daripada perawi yang lain, namun sebuah ucapan dalam sanad membuktikan sebaliknya, maka Mamdūḥ dan al-Ḥuwaynī sepakat menetapkan *samā‘* sekaligus mengabaikan ketetapan pakar. Menurut mereka, bukti *samā‘* adalah asas ucapan pakar itu sendiri. Penafian beliau berkemungkinan berpunca daripada kesilapan ataupun tidak mengetahui kewujudan sanad tersebut. Al-Malyabārī sebaliknya lebih cenderung kepada pandangan pakar. Menurut beliau, penafian pakar dibina di atas kajian holistik dan komprehensif yang meliputi semua sanad yang terdapat pada masa itu. Bukti *samā‘* yang tidak selari dengan ketetapan pakar sangat berkemungkinan adalah tidak sahih kerana mengandungi kesilapan atau *‘illah* yang sangat halus.

Pandangan penulis dalam perkara ini ialah bukti *samā‘* adalah riwayat yang disampaikan menerusi sanad. Justeru, kesahihan bukti tersebut mesti dipastikan seperti

---

688 Lihat al-‘Alā’ī, *Jāmi‘ al-Taḥṣīl,* 86, ‘Abd Allah Sha‘bān ‘Ali, *Ikhtilāfāt al-Muḥaddithīn wa al-Fuqahā’,* 116-150.

kesahihan sebuah hadith. Penafian seorang pakar bagi *samā‘* perawi adalah sama dengan penafian kewujudan hadith sahih dalam *bāb* (tema atau topik) tertentu.[689] Penafian seorang pakar hadith dirumuskan selepas kajian komprehensif yang melibatkan semua hadith dan riwayat dalam bab tersebut. Jika ditemui sebuah hadith yang zahirnya sahih dan menyalahi penafian tersebut, seorang pengkaji tidak boleh terus merumuskan bahawa hadith tersebut terluput daripada pandangan pakar. Sebaliknya, hadith itu berkemungkinan diabaikan oleh pakar berkenaan kerana kelemahannya. Kemungkinan ini sangat besar memandangkan ketekunan dan ketelitian ahli hadith terdahulu. Dalam penetapan *samā‘* pun seperti itu. Seorang pakar sering mengabaikan lafaz *samā‘* yang terdapat dalam sanad kerana mengandungi kesilapan dan kelemahan.[690] Justeru penafian seorang pakar mesti didahulukan daripada bukti *samā‘*. Tentang perkara ini, Muṣṭafā al-Sulaymānī menegaskan:

> Ketahuilah bahawa prinsip asas dalam perkara ini ialah penafian *samā‘* daripada ulama didahulukan daripada kenyataan *samā‘* yang terdapat dalam sesetengah jalur riwayat hadith kerana mengandungi kemungkinan *taṣḥīf* dan *taḥrīf* dalam sesetengah manuskrip, kesilapan sesetengah murid yang merubah *‘an‘anah* dalam sanad kepada kenyataan *samā‘* tanpa menyedari implikasi perkara tersebut. Terlebih lagi jika perawi tersebut biasa meriwayatkan daripada seorang tokoh menerusi satu perantara atau

---

[689] Beberapa buku telah dihasilkan untuk menghimpun tema-tema yang tiada hadith sahih padanya. Tokoh pertama yang menghimpun tema-tema tersebut dalam buku tersendiri ialah Muhammad bin Badr al-Mūṣilī (m.622H/1225M) dalam bukunya *al-Mughnī ‘an al-Ḥifẓ wa al-Kitāb fi Qawlihim Lā Yaṣiḥ Shay' fi Hādha al-Bāb*. Selepas beliau, ramai ulama yang mengikuti jejak langkahnya. Lihat Bakr ‘Abd Allah Abu Zayd, *al-Taḥdīth Bimā Qīl Lā Yaṣiḥ Fīhi Ḥadīth* (Riyad: Dār al-Hijrah, 1991), 9-10.

[690] Lihat huraian kaedah ini berserta contoh dalam Ibn Rajab, *Sharh ‘Ilal al-Tirmidhī*, 2:369-371, Nūr al-Dīn ‘Itr, *Lamaḥāt Mūjazah fi Uṣūl ‘Ilal al-Ḥadīth* (T.t: t.p., 2005), 142, al-Fahd, *Manhaj al-Mutaqaddimīn fi al-Tadlīs*, 137-151.

lebih. Perkara ini menjadi bukti kuat untuk mengabaikan kenyataan *samā‘* dalam sanad.[691]

3.2.2.1. Sanad *Mu‘an‘an*

Ketiga-tiga tokoh sepakat bahawa lafaz ‘*an* (daripada) tidak mencerminkan *samā‘* (penerimaan hadith secara langsung). Lafaz ini boleh jadi bersambung ataupun terputus bergantung kepada perawi yang menyebutkannya. Jika diucapkan oleh seorang perawi yang bukan *Mudallis* dalam meriwayatkan hadith daripada tokoh yang sezaman dengannya, maka lafaz tersebut disepakati bersambung, sama ada terdapat bukti pertemuan ataupun tidak.

Mamdūḥ dan al-Ḥuwaynī sepakat mengembangkan konsep ini sehingga mencakupi para perawi yang ditetapkan ahli hadith tidak berjumpa dengan guru-guru tertentu. Akibatnya, kedua-dua tokoh sering menghukum *muttaṣil* sanad-sanad yang dihukum *mursal* oleh ahli hadith terdahulu. Mereka turut mendakwa bahawa kaedah ini adalah madhhab Muslim yang menyalahi madhhab al-Bukhārī. Pada masa yang sama, al-Malyabārī menafikan dakwaan khilaf antara Muslim dan al-Bukhārī dalam perkara ini sekaligus menetapkan ijmak ahli hadith bahawa *samā‘* dan *liqā’* satu kemestian dalam sanad *muttaṣil*. Kaedah *Mu‘āṣarah* yang disebutkan Muslim hanya berkaitan dengan

[691] Al-Sulaymānī, *Itḥāf al-Nabīl*, 1:155.

perawi-perawi yang tidak ditemui maklumat yang menetapkan mahupun menafikan pertemuan. Kaedah ini sama sekali tidak berkaitan dengan para perawi yang telah dipastikan status pertemuan mereka. Justeru, apabila ahli hadith telah menghukum terputus sesuatu riwayat, kaedah mu‘āṣarah tidak boleh diaplikasi untuk membantahnya.

Menurut penulis, khilaf dalam perkara ini berkaitan dengan pertembungan antara penafian pakar dan bukti riwayat. Seperti sanad, *Mu‘āṣarah* adalah salah satu bukti yang digunakan untuk menetapkan *samā‘*. Kaedah ini boleh diamalkan hanya apabila tidak ditemui apa-apa ketetapan daripada pakar hadith berkenaan status *samā‘* tersebut. Dalam kes-kes yang telah dipastikan statusnya, kaedah *Mu‘āṣarah* tidak boleh digunakan untuk menentang kepastian tersebut. Menurut Ibrāhīm al-Lāḥim, adalah satu kesilapan apabila pengkaji membantah ucapan pakar yang menafikan *samā‘* perawi dengan tokoh yang semasa dan senegeri dengannya. Kesilapan ini berpunca daripada persepsi silap yang membayangkan tradisi riwayat pada masa-masa terdahulu adalah sama dengan tradisi yang berlaku selepas penyebaran hadith dan aktiviti rihlah secara besar-besaran. Sebelum hadith tersebar luas, seorang pelajar hadith menuntut ilmu atas minat tersendiri. Beliau terkadang memulakan pengajiannya selepas dewasa bahkan selepas berusia. Justeru, walaupun dua orang tokoh berkongsi negeri yang sama bertahun-tahun, kedua-duanya boleh sahaja tidak berjumpa kerana ketiadaan minat. Walau berlaku perjumpaan sekalipun, *samā‘* tetap boleh

tidak berlaku kerana sebab yang sama.[692] Justeru, menurut penulis, pandangan al-Malyabārī lebih kuat dalam perkara ini.

3.2.1.2. Sanad *Mudallas*

Ketiga-tiga tokoh sepakat bahawa *tadlīs* adalah cacat yang memutuskan sanad. Riwayat seorang *Mudallis* diperlakukan secara berbeza mengikut status perawi dan kekerapan *tadlīs* yang beliau lakukan. Riwayat seorang perawi yang jarang melakukan *tadlīs* tidak sama dengan riwayat seseorang yang sangat sering melakukan *tadlīs*. Dalam perkara ini, tingkatan (*marātib*) para perawi *Mudallis* yang ditetapkan Ibn Ḥajar adalah dirujuk. Mereka turut sepakat bahawa riwayat murid-murid rapat dan yang selalu memastikan *samā'* menafikan *tadlīs* dalam sanad. *Taṣḥīḥ* al-Bukhārī dan Muslim bagi sesuatu hadith turut disepakati telah menjamin ketiadaan *tadlīs* dalam sanad hadith tersebut.

Perbezaan berlaku berkenaan kaedah yang menetapkan asas berinteraksi dengan *'an'anah Mudallis*. Menurut al-Ḥuwaynī, riwayat tersebut dihukum *ḍa'īf* selagimana tidak ditemui bukti *samā'* pada jalur yang lain. Al-Malyabārī sebaliknya berpandangan bahawa riwayat tersebut dihukumkan bersambung melainkan telah pasti tidak ditemui *samā'* dalam semua jalurnya. Oleh kerana sesetengah sanad telah pupus pada hari ini, kepastian itu

---

[692] Ibrāhīm al-Lāḥim, *al-Ittiṣāl wa al-Inqiṭā'* (Riyad: Maktabah al-Rushd, 1425 H), 145.

hanya dapat dilakukan menerusi ketetapan pakar hadith terdahulu. Mamdūḥ berpandangan bahawa *ʻanʻanah Mudallis* hanya menunjukkan kemungkinan terputus. Seorang pengkaji tidak boleh segera melemahkan riwayat tersebut sebelum mencari tanda-tanda kesambungan terlebih dahulu. Selain kenyataan *samāʻ* dalam sanad, *taṣḥīḥ* Ibn Khuzaymah dan Ibn Ḥibbān ataupun penerimaan para ulama dilihat sebagai jaminan kesambungan sanad.

Menurut penulis, *ʻan'anah Mudallis* memang bukan kepastian terputus, akan tetapi hanya menunjukkan kemungkinan terputus. Ketiga-tiga tokoh sepakat atas perkara ini apabila menggalakkan untuk mencari lafaz *samāʻ* dalam pelbagai jalur riwayat. Bagaimanapun, memastikan lafaz yang diucapkan seseorang yang telah wafat ratusan tahun yang lalu bukan perkara mudah. Al-Dhahabī (m. 748 H/1348 M) berkata: "Perkara ini di zaman kita sangat sukar dikaji oleh seorang ahli hadith. Sesungguhnya imam-imam terdahulu seperti al-Bukhārī, Abū Ḥātim dan Abū Dāwūd melihat sendiri *uṣūl* (kitab-kitab asal milik perawi) dan mengetahui cacat-cacatnya. Adapun kita, sanad terlalu panjang dan ucapan yang meyakinkan telah pupus."[693] Jika perkara ini sukar dipastikan pada masa al-Dhahabī, maka terlebih lagi pada masa moden ini. Justeru, ketetapan hukum ke atas *ʻanʻanah Mudallis* mesti diserahkan kepada pakar-pakar hadith terdahulu yang menguasai bidang kepakaran ini. Sanad yang mereka sahihkan dihukum bersambung walaupun tidak

---

[693] Muhammad bin Ahmad al-Dhahabī, *Al-Mūqiẓah fi ʻIlm Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth* (Beirut: Maktab al-Maṭbūʻāt al-Islāmīyyah, 1425 H), 46.

dijumpai kenyataan *samā'* dalam sanad-sanad yang wujud pada hari ini. Jika ditemui sanad yang didiamkan oleh ahli hadith tanpa ketetapan ataupun penafian *tadlīs*, maka kita bertawaquf. Sanad tersebut secara prinsipnya terputus melainkan apabila dibuktikan *samā'*.

Kaedah Mamdūḥ yang menghukum bersambung setiap *'an'anah Mudallis* dalam Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān selari dengan pandangan 'Abd al-Razzāq al-Shāyijī dan Nūr al-Dīn 'Itr. Mereka menetapkan bahawa *taṣḥīḥ* Ibn Ḥibbān menandakan ketiadaan *tadlīs* dalam riwayat tersebut meskipun tidak ditemui *samā'* dalam mana-mana sanad. Sandaran mereka ialah jaminan yang telah ditetapkan Ibn Ḥibbān dalam mukadimah kitab Ṣaḥīḥ.[694] Penulis bagaimanapun melihat kaedah ini mengandungi kelemahan. Ucapan Ibn Ḥibbān dalam mukadimah Ṣaḥīḥ sering tidak selari dengan aplikasi beliau dalam perbahasan kitab ini. Meskipun menyatakan akan selalu memastikan kesambungan sanad, beliau didapati mensahihkan sanad-sanad yang secara jelas terputus. Salah satunya ialah riwayat Abū Salamah bin 'Abd al-Rahman daripada Ibn Mas'ūd padahal Abu Salamah tidak pernah mendengar daripada ayah kandungnya sendiri ('Abd al-Rahman bin 'Awf) yang wafat sebelum beliau lahir. Justeru tidak mungkin beliau mendengar daripada Ibn Mas'ūd yang wafat sebelum 'Abd al-Rahman bin 'Awf.[695] Oleh yang demikian, mensahihkan *'an'anah*

---

[694] Lihat 'Itr, *Lamaḥāt Mūjazah*, 141.
[695] Lihat penjelasan 'Abd Allah al-Sa'd, *Kayfa Takūnu Muḥaddithan*, 146-147.

Mudallis hanya kerana bersandar kepada jaminan Ibn Ḥibbān bukan pandangan yang meyakinkan menurut penulis.

3.2.3. Kaedah Analisis *‘illah*

Meskipun ketiga-tiga tokoh sepakat bahawa *‘illah* menjejaskan kesahihan hadith, namun mereka berbeza pandangan dalam cakupan definisi *‘illah*. Menurut Mamdūḥ, istilah *‘illah* khas hanya untuk cacat tersembunyi yang terdapat dalam riwayat *thiqah* sahaja. Oleh sebab itu, beliau berpandangan bahawa *tadlīs* bukan *‘illah* kerana kecacatannya dapat diamati oleh bukan pakar. Menurut al-Ḥuwaynī dan al-Malyabārī, istilah *‘illah* turut digunakan untuk cacat yang nyata dan yang terkandung dalam riwayat perawi *ḍa‘īf*. Rujukan mereka dalam perkara ini adalah praktik ahli hadith terdahulu dalam kitab-kitab ‘*ilal*.

Khilaf dalam perkara ini tidak memberi kesan dalam kritik hadith. Definisi yang mengehadkan istilah *‘illah* hanya untuk cacat yang tersembunyi dan dalam riwayat *thiqah* adalah rumusan Ibn al-Ṣalāḥ (m. 643 H/1245 M). Di akhir perbahasan, beliau menjelaskan bahawa istilah *‘illah* dalam kitab-kitab ‘*ilal* lebih luas daripada definisi tersebut.[696] Oleh yang demikian, penggunaan istilah *‘illah* dengan kedua-dua makna dibenarkan. Muqbil Hādī al-Wādi‘ī (m. 1422 H/2001 M) menjelaskan bahawa *‘illah* pada asalnya memang

---

[696] Lihat Ibn al-Ṣalāḥ, *’Ulūm al-Ḥadīth*, 89-93.

ditujukan untuk cacat tersembunyi dalam riwayat *thiqah*. Namun ahli hadith terkadang turut menyebutkan cacat nyata (*'illah ẓāhirah*) dalam perbahasan kitab-kitab '*ilal*. Beliau lalu membenarkan kedua-dua penggunaan istilah ini dan merumuskan bahawa definisi Ibn al-Ṣalāḥ bersifat kebanyakan (*aghlabī*) bukan keseluruhan (*kullī*).[697]

Mengamati pelbagai ucapan dan praktik Mamdūḥ dan al-Ḥuwaynī, penulis dapat melihat bahawa kedua-dua tokoh membuka pintu ijtihad yang sangat luas dalam kritik hadith. Kedua-duanya sering menyalahi ketetapan pakar hadith terdahulu atau mentarjih pandangan ahli hadith Muta'akhirīn ke atas pandangan mereka. Al-Malyabārī sebaliknya melarang bermudah menyalahi pakar hadith terdahulu dalam perbincangan '*ilal* yang sangat halus dan teliti ini. Pandangan pakar hadith terdahulu mesti selalu didahulukan kerana hafalan dan ketajaman analisis mereka.

Menurut penulis, cadangan al-Malyabārī lebih tepat memandangkan karakter ilmu '*ilal* yang disepakati sangat halus, sukar dan menuntut kepakaran.[698] Menurut Muqbil al-Wādi'ī (m.1422 H/2001 M), kepakaran dalam menyingkap *'illah* hanya dimiliki oleh imam-imam terdahulu seperti Ahmad bin Hanbal (m. 241 H/855 M), al-Nasā'ī (m. 303 H/915 M), al-Bazzār (m. 292 H/905 M), al-Thawrī (m. 161 H/778 M), Abū Dāwūd (m. 275 H/889 M), Ibn Mahdī (m. 198 H/814 M), 'Ali bin al-Madīnī (m. 234 H/849 M), al-

---

[697] Abu 'Abd al-Rahman Muqbil bin Hādī al-Wādi'ī, *Ghārah al-Faṣl 'ala al-Mu'tadīn 'ala Kutub al-'Ilal* (Sanaa: Dār al-Athar, 2004), 43-62.
[698] Lihat ucapan al-'Alā'ī tentang kehalusan dan kesamaran ilmu 'ilal yang dinukilkan oleh Ibn Ḥajar, *al-Nukat*, 331.

Bukhārī (m. 256 H/870 H), al-Tirmidhī (m. 279 H/892 M), Muslim (m. 261 H/875 M), Yaḥyā al-Qaṭṭān (m. 198 H/813 M), Ya'qūb bin Shaybah (m. 262 H/875 M), Abū Ḥātim (m. 277 H/890 M), Abū Zur'ah (m. 264 H/878 M) dan al-Dāraquṭnī (m. 385 H/995 M). Ahli hadith kalangan mutakhirin dan semasa hanya sekadar "penukil (*nāqil*)" atau "pengkaji (*bāḥith*)" sahaja. Pandangan mereka tidak boleh ditempatkan setaraf apalagi lebih tinggi daripada pakar-pakar terdahulu.[699] Jika seseorang daripada kalangan ini menghukum *ma'lūl* sebuah hadith mengikut ijtihad mereka sendiri dan tidak menyandarkannya kepada pakar '*ilal*, maka ucapan itu hanya mencetuskan "keraguan di dalam hati".[700] Al-Wādi'ī lalu berkata: "Orang terbaik (dalam hadith) pada zaman ini ialah Syeikh Nāṣir al-Dīn al-Albānī, semoga Allah menjaganya, namun beliau tetap dikira hanya pengkaji bukan *ḥāfiẓ*. Allah memberinya kepakaran yang tidak dimiliki oleh orang lain, beliau satu-satunya tokoh dalam bidang ini, namun begitu beliau tidak mencapai darjat tokoh-tokoh hadith terdahulu."[701]

Berkenaan sikap sesetengah pengkaji hadith semasa yang sering menyalahi pakar-pakar hadith terdahulu, Muqbil menulis sebuah buku bertajuk *Ghārah al-Faṣl 'ala al-Mu'tadīn 'ala Kutub al-'Ilal*. Meskipun secara khas buku ini ditujukan untuk membantah 'Ali Riḍā, akan tetapi bantahan tersebut secara umum dimaksudkan untuk "tokoh-tokoh

---

[699] Lihat al-Wuṣābī, *al-Fatāwā al-Ḥadīthiyyah*, 1:389.
[700] *Ibid*.. Muqbil mengakui pernah menyalahi pandangan pakar '*ilal* dalam kitab-kitab beliau yang terdahulu. Justeru beliau menyatakan menarik semula pendapat-pendapat tersebut selepas menyedari kadar dirinya. *Ibid*., 1:391.
[701] Al-Wādi'ī, *al-Muqtaraḥ*, 40.

semasa yang sering meremehkan ucapan imam-imam ‘*ilal*.”[702] Beliau menegaskan bahawa kitab-kitab ‘*ilal* terlalu tinggi untuk darjat keilmuan kita. Justeru beliau berkali-kali menggalakkan untuk menerima ketetapan pakar-pakar ‘*ilal* terdahulu sebab “mereka adalah ahli ilmu ini dan lebih pakar berkenaan ilmu mereka.”[703]

3.2.3.1. *Tafarrud*

Al-Ḥuwaynī dan Mamdūḥ sepakat tidak melihat *tafarrud* sebagai *‘illah*. Status sanad yang mengandungi *tafarrud* ditentukan mengikut status perawinya. Justeru, selain *tafarrud* perawi *ḍa‘īf*, *tafarrud* diterima sebagai hujah. Kedua-dua tokoh dalam perkara ini berjalan di atas garis panduan para *fuqahā’* dan kebanyakan ahli hadith Muta’akhirīn. Pemikiran ini masuk ke dalam ilmu kritik hadith menerusi Ibn Hazm (m. 456 H/1063 M) dan Ibn al-Qaṭṭān (m. 628 H/1230 M), lalu ditetapkan sebagai kaedah muktamad dalam kitab-kitab *Musṭalaḥ* oleh Ibn al-Ṣalāḥ (m. 643 H/1245 M) dan para ulama selepasnya. Sejak saat itu, semua tokoh takhrīj dan kritik “tidak mengkaji aspek *tafarrud* dalam sanad bahkan tidak mengendahkannya sama sekali.”[704] Al-Tahānawī (m. 1394 H/1974 M) menambahkan

---

[702] Al-Wādi‘ī, *Ghārah al-Faṣl*, 7.
[703] *Ibid*., 85 dan 92.
[704] Lihat al-Lāḥim, *al-Ittiṣāl wa al-Inqiṭā’*, 1:309. Ibn Ḥazm ialah Abū Muhammad ‘Ali bin Ahmad bin Sa‘īd bin Ḥazm, salah seorang ulama besar di Andalus yang terkenal pakar dalam hadith, fiqh, sejarah dan sastera. Ibn al-Qaṭṭān ialah Abū al-Ḥasan ‘Ali bin Muhammad bin ‘Abd al-Malik al-Ḥimyarī al-Fāsī, salah seorang pakar dalam hadith dan ilmu-ilmu yang berkaitan dengannya. Salah satu buku beliau yang menunjukan perkara ini ialah *Bayān al-Wahm wa al-Īhām al-Wāqi‘ayn fi Kitāb al-Aḥkām*.

bahawa *tafarrud* bukan hanya diterima daripada perawi *thiqah* dan *ṣadūq*, namun juga daripada perawi yang diperselisihkan statusnya. Menurut beliau, madhhab Hanafi menilai hasan *tafarrud* perawi seperti ini.[705]

Al-Malyabārī mengakui bahawa *tafarrud* memang bukan *'illah,* akan tetapi ia adalah petunjuk kepada *'illah*. Apabila seorang pakar mempersoalkan sebuah hadith kerana *tafarrud* perawinya, padahal perawi tersebut *thiqah*, maka ucapan tersebut menadakan kewujudan cacat tersembunyi yang patut diteliti. Status kesahihan *tafarrud* tidak ditetapkan berasaskan status perawi, akan tetapi ditentukan oleh konteks dan Qarīnah yang meliputi riwayat tersebut.

Perbezaan perspektif dalam melihat fenomena *tafarrud* dalam sanad mengakibatkan perbezaan pandangan dalam menilai kesahihan banyak hadith. Salah satunya ialah hadith Muhammad bin 'Abd Allah bin al-Ḥasan, daripada Abū al-Zinnād, daripada al-A'rāj, daripada Abū Hurayrah: Rasulullah bersabda:

إِذَا سَجَدَ أَحَدُكُمْ فَلَا يَبْرُكْ كَمَا يَبْرُكُ الْبَعِيرُ , وَلْيَضَعْ يَدَيْهِ قَبْلَ رُكْبَتَيْه

705 Al-Tahānawī, *Qawā'id fi 'Ulūm al-Ḥadīth*, 347.

Terjemahan: Apabila salah seorang kamu sujud, maka janganlah ia duduk sepertimana duduknya unta. Hendaklah ia meletakkan kedua-dua tangannya sebelum kedua-dua lututnya.

Para pakar hadith terdahulu menetapkan berlakunya *tafarrud* dalam sanad hadith ini.[706] Al-Ḥuwaynī menegaskan bahawa "sekadar *tafarrud* bukanlah cacat (*'illah*) terutama apabila perawi yang ber*tafarrud* tersebut tidak dilemahkan oleh sesiapa."[707] Bersama beliau dalam kenyataan ini ialah kebanyakan ahli hadith aliran Salafi dan Sufi yang mengulas tentang hadith ini seperti al-Shawkanī (m. 1255 H/1839 M),[708] al-Mubārakfūrī (m. 1353 H/1934 M),[709] Ahmad al-Ghumārī (m. 1380 H/1960 M),[710] al-Albānī (m. 1420 H/1999 M),[711] dan lain-lain.

Menurut al-Malyabārī, apabila seorang pakar menyebutkan *tafarrud* dalam sanad, ucapan ini mengisyaratkan sebuah dimensi yang patut dikaji. Abū al-Zinnād adalah seorang tokoh besar di Madinah yang memiliki ramai murid. Sanad beliau daripada 'Abd

---

[706] Lihat misalnya Muhammad bin Ismā'il al-Bukhārī, *al-Tārīkh al-Kabīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyyah, t.t.), 1:139, Muhammad bin 'Isā al-Tirmidhī, *al-Jāmi' al-Tirmidhī* (Riyad: Dār al-Salām, 1999), 74. Mereka mengatakan bahawa tiada yang menyokong Muhammad bin 'Abdullah bin al-Ḥasan dalam meriwayatkan hadith ini daripada Abū al-Zinād.
[707] Al-Ḥuwaynī, *al-Fatāwā al-Ḥadīthiyyah,* 1:113.
[708] Muhammad bin 'Ali al-Shawkanī, *Nayl al-Awṭār Sharḥ Muntaqa al-Akhbār min Aḥādīth Sayyid al-Akhyār* (Mesir: Muṣṭafā al-Bābi al-Ḥalabī, t.t.), 2:285.
[709] Berkata al-Mubārakfūrī: "Adapun ucapan al-Bukhārī: *tidak disokong* maka ia tidak mencacatkan sebab beliau (Muhammad) thiqah, dan hadithnya memiliki shāhid daripada Ibn 'Umar." Lihat Muhammad 'Abd al-Rahman bin 'Abd al-Rahim al-Mubārakfūrī, *Tuḥfah al-Aḥwazī Sharḥ Jāmi' al-Tirmidhī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 2:122.
[710] Beliau berkata: "Kalaupun beliau (Muhammad bin al-Ḥasan) tidak disokong oleh sesiapa, apakah menjejaskan dirinya?" lihat al-Ghumārī, *Al-Mudāwī,* 1:343.
[711] Al-Albānī, *Irwā' al-Ghalīl,* 2:78.

al-Rahman al-A‘rāj daripada Abū Hurayrah mengandungi hadith-hadith sahih yang diminati ramai. Pada masa yang sama, Muhammad bin ‘Abd Allah bin al-Ḥasan tidak dikenali sebagai murid Abū al-Zinnād, malah beliau jarang meriwayatkan hadith dan hidup jauh daripada keramaian. Justeru, apabila beliau meriwayatkan daripada Abū al-Zinnād sebuah hadith yang tidak diriwayatkan oleh murid-murid Abū al-Zinnād yang lain, pakar hadith mencurigai riwayat ini dan menilainya *gharīb* (pelik). Secara logik, tidak mungkin orang yang diragukan status perhubungannya dengan Abū al-Zinnād memiliki hadith yang tidak diketahui oleh murid-murid rapat beliau sendiri. Justeru, riwayat ini hampir dipastikan lahir daripada kesilapan.[712]

Pandangan ini turut disokong oleh Ahmad al-Khalīl, seorang tokoh sealiran dengan al-Malyabārī, dalam kritikannya ke atas al-Albānī. Menurut beliau, *tafarrud* Muhammad bin ‘Abd Allah daripada Abū al-Zinnād menjejaskan kesahihan hadith. Hal itu demikian kerana beliau bukan seorang tokoh yang terkenal sebagai ahli hadith. Ibn Sa‘ad (m. 168 H/785 M) mengatakan bahawa beliau "memiliki sedikit hadith (*qalīl al-Ḥadīth*). Beliau tinggal di padang pasir dan menyukai kesendirian." Pada masa yang sama, hadith ini mengandungi sebuah hukum yang penting dalam solat dan diriwayatkan menerusi salah satu rangkaian yang sangat digemari ahli hadith. Sekiranya Abū al-Zinnād benar-benar meriwayatkan hadith ini, tidak mungkin murid-murid beliau yang sangat berminat kepada

[712] Al-Malyabārī, *al-Muwāzanah*, 128-129.

hadith mengabaikannya, namun pada masa yang sama seseorang yang jarang menulis hadith mengambil dan menghafalnya. Dengan demikian, *tafarrud* Muhammad bin ʻAbd Allah bin Ḥasan ini mestilah berpunca daripada kesilapan. Al-Khalīl lalu merumuskan: "Jika engkau memikirkan *qarinah* dan konteks ini, engkau akan menyedari kedalaman ilmu ulama Salaf apabila mereka menilai *ma'lūl* hadith ini kerana *tafarrud*."[713]

Penjelasan di atas mendedahkan dimensi penting dalam perbincangan tentang tafarrud yang seringkali diabaikan dalam waca kritik hadith Semasa. Dalam sebuah penelitian yang khas mengkaji metodologi ahli hadith tentang *tafarrud*, ʻAbd al-Jawād Ḥamām menjelaskan bahawa *tafarrud* selalu dipinggirkan dalam metode kritik Muta'akhirīn dan semasa. Aspek ini tidak diambilkira apabila tokoh perawi yang melakukan *tafarrud* berstatus *thiqah* ataupun *ṣadūq*. Padahal pandangan ini tidak selari dengan praktik kalangan pakar hadith terdahulu yang sering melemahkan atau menerima *tafarrud* mengikut faktor-faktor tertentu yang tidak berkaitan dengan status perawi. Beliau menegaskan bahawa *tafarrud* memang bukan *'illah*, akan tetapi salah satu faktor penyingkap *'illah* yang terpenting. Kajian beliau lalu mendedahkan beberapa faktor yang menentukan penerimaan *tafarrud* di sisi ahli hadith antaranya *tafarrud* berlaku di peringkat sahabat dan tābiʻin, perawi yang melakukan *tafarrud* memiliki hubungan rapat dengan

---

713 Al-Khalīl, *Mustadrak al-Ta'līl*, 1:238.

pihak yang beliau riwayatkan, dan lain-lain.[714] Penulis melihat dapatan penelitian ini mengukuhkan pandangan kontroversi al-Malyabārī.

3.2.3.2. Hadith *Muḍṭarib*

Ketiga-tiga tokoh sepakat menetapkan *muḍṭarib* dalam kategori hadith *ḍa'īf*. Sebuah pertembungan tidak dihukum *muḍṭarib* selagimana dapat dijamak ataupun ditarjih. Bagaimanapun, khilaf berlaku tentang kaedah yang boleh diaplikasi dalam proses jamak atau tarjih tersebut. Al-Ḥuwaynī dan Mamdūḥ sangat sering melakukan jamak berasaskan pengandaian spekulatif (*iḥtimāl 'aqlī*). Kedua-duanya mensahihkan riwayat-riwayat yang bertentangan dengan pelbagai interpretasi yang menghilangkan pertembungan makna. Pada masa yang sama al-Malyabārī menetapkan bahawa kaedah jamak dan tarjih tersebut mesti selari dengan metodologi ahli hadith. Oleh kerana ahli hadith tidak mengamalkan andaian spekulatif, akan tetapi berpandukan pengamatan Qarīnah dan bukti riwayat, maka jamak dan tarjih yang dibina di atas andaian spekulatif bukan metodologi yang diterima dalam menafikan *iḍṭirāb* dalam sanad ataupun matan hadith.

Penggunaan pengandaian spekulatif dalam jamak dan tarjih dapat ditemui dalam kajian kritik hadith tokoh-tokoh Sufi dan Salafi lainnya. Salah satunya dalam perbincangan

---

[714] Sila rujuk 'Abd al-Jawād Ḥamām. *al-Tafarrud fi Riwāyah al-Ḥadīth wa Manhaj al-Muḥaddithīn fi Qabūlih aw Raddih* (Damsyik: Dār al-Nawādir, 2008), 575 dan seterusnya.

tentang dua hadith yang bertentangan tentang hukum mengangkat tangan bersamaan dengan takbir perpindahan (*takbirāt al-intiqāl*) dalam solat. Sebuah hadith daripada Ibn Mas'ūd menetapkan bahawa Rasulullah tidak mengangkat tangan melainkan ketika takbiratul ihram sahaja. Riwayat ini bertentangan dengan sebuah hadith sahih daripada Ibn 'Umar yang menceritakan bahawa baginda mengangkat tangan ketika takbiratul ihram, rukuk dan iktidal. Tokoh-tokoh pakar hadith Mutaqaddimīn seperti Ibn al-Mubārak (m.181 H/797 M), Ahmad (m. 241 H/855 M), al-Dāraquṭnī (m. 385 H/995 M) dan lain-lain melemahkan hadith Ibn Mas'ūd. Beberapa tokoh Muta'akhirīn dan Semasa membantah penilaian tersebut dan berusaha mensahihkan kedua-dua hadith. Dalam mempertahankan kesahihan hadith Ibn Mas'ūd, Muhammad 'Awwāmah daripada aliran Sufi membuka peluang jamak dengan mentafsirkan bahawa Rasulullah terkadang mengangkat tangan ketika takbir rukuk dan iktidal, dan terkadang meninggalkannya untuk menunjukkan keharusan dua perkara.[715] Al-Malyabārī mengulas: "Ini, sebagaimana engkau lihat sendiri, adalah pengandaian spekulatif (*tajwīz 'aqlī*) yang mengabaikan realiti hadith dan konteks riwayat, serta tidak dibina di atas kaedah-kaedah ilmiah yang kuat."[716]

Penggunaan andaian spekulatif dalam jamak ataupun tarjih riwayat adalah praktik *fuqahā'* dan ahli hadith yang terpengaruh metode *fuqahā'*. Kerangka pemikiran ahli hadith sangat mementingkan bukti atau Qarīnah. Sekadar andaian logik tidak diterima dalam

---

[715] Lihat ucapan beliau dalam nota kaki 'Abd Allah bin Yūsuf al-Zayla'ī al-Ḥanafī, *Naṣb al-Rāyah li Aḥādith al-Hidāyah* (Jeddah: Dār al-Qiblah, t.t.), 1:394.
[716] Al-Malyabari, *al-Muwāzanah*, 207.

analisis riwayat sebagaimana yang dinyatakan oleh Ibn Ḥajar (m. 852 H/1448 M) dalam *Fatḥ al-Bārī.* Beliau menyatakan bahawa sebuah hadith tidak dihukum *muḍṭarib* melainkan apabila tidak dapat ditarjih salah satu sanadnya ataupun dijamak "dengan mengamalkan kaedah-kaedah ahli hadith (*'ala qawā'id al-Muḥaddithīn*)".[717] Ucapan ini memberi kefahaman bahawa metode jamak atau tarjih yang tidak selari dengan kaedah ahli hadith tidak sah untuk diaplikasi sebagai solusi bagi pertembungan riwayat. Mafhum ini disokong oleh pelbagai bantahan Ibn Ḥajar kepada al-Kirmānī (m. 786 H/1384 M) yang selalu menyebutkan kemungkinan-kemungkinan dalam analisis sanad. Ibn Ḥajar berkali-kali menegaskan: "Kemungkinan-kemungkinan spekulatif murni (*al-iḥtimālāt al-'aqliyyah al-mujarradah*) tiada kaitan dengan ilmu ini."[718]

3.2.3.3. *Ziyādah al-Thiqah*

Kajian tentang *Ziyādah al-Thiqah* sangat halus kerana berkaitan dengan sepatah perkataan dalam matan atau nama dalam sanad yang sering luput daripada perhatian namun meninggalkan kesan besar dalam kritik hadith dan istinbāṭ hukum. Mamdūḥ berpandangan bahawa tambahan perawi *thiqah* dalam sanad wajib diterima. Begitu juga tambahan dalam matan selagimana tidak menafikan riwayat yang lebih kuat. Sebaliknya, al-Ḥuwaynī dan

[717] Ibn Ḥajar, *Hady al-Sārī*, 509.
[718] Ibn Ḥajar, *Fatḥ al-Bārī*, 1:45, 193 dan 476.

al-Malyabārī sepakat menafikan pandangan tersebut. Menurut mereka, kaedah dalam kitab-kitab *Musṭalaḥ* yang menetapkan penerimaan mutlak bagi *Ziyādah al-Thiqah* bukan praktik ahli hadith, akan tetapi berasal daripada kalangan *fuqahā'* dan ahli hadith yang terpengaruh pemikiran *fuqahā'*. Menurut kedua-dua tokoh, tambahan *Thiqah* dalam sanad dan matan tidak boleh diterima ataupun ditolak secara mutlak. Sebaliknya, tambahan tersebut mesti dikaji secara teliti dengan mengamati pelbagai Qarīnah dan konteks yang menunjukkan kesahihan tambahan tersebut.

Salah satu implikasi khilaf dalam kaedah ini terlihat dalam perdebatan panjang berkenaan status hadith pembentangan amal (‘*arḍ al-a‘māl*). Hadith ini diriwayatkan oleh ‘Abd al-Majīd bin ‘Abd al-‘Azīz bin Abī Rawād, daripada Sufyān al-Thawrī, daripada ‘Abd Allah bin al-Sā'ib, daripada Zādhān, daripada Ibn Mas‘ūd secara *marfū*‘:

إِنَّ لِلَّهِ مَلائِكَةً سَيَّاحِينَ يُبَلِّغُونِي عَنْ أُمَّتِي السَّلامَ

> Terjemahan: Sesungguhnya Allah memiliki para malaikat yang berpusing ke seluruh dunia untuk menyampaikan salam umatku kepadaku.

Baginda turut bersabda:

حَيَاتِي خَيْرٌ لَكُمْ تُحَدِّثُونَ وَنُحَدِّثُ لَكُمْ ، وَوَفَاتِي خَيْرٌ لَكُمْ تُعْرَضُ عَلَيَّ أَعْمَالُكُمْ ، فَمَا رَأَيْتُ مِنَ خَيْرٍ حَمِدْتُ اللَّهَ عَلَيْهِ ، وَمَا رَأَيْتُ مِنَ شَرٍّ اسْتَغْفَرْتُ اللَّهَ لَكُمْ.

Terjemahan: Hidupku lebih baik bagimu: kamu bercakap kepadaku dan aku bercakap kepadamu. Kewafatanku lebih baik untukmu: amalanmu akan dibentangkan kepadaku. Jika aku melihatnya baik, maka aku bersyukur dan memuji Allah. Jika aku melihatnya buruk, aku memintakan ampun untukmu."[719]

Hadith ini terdiri daripada dua bahagian yang terasing satu sama lain. Bahagian pertama hadith ini disepakati sahih. Namun kesahihan bahagian yang kedua diperselisihkan oleh para pengkaji hadith daripada kalangan Salafi dan Sufi. Mamdūḥ menilainya "sangat sahih" dan "sahih tanpa ragu."[720] Menurut beliau, status *Thiqah* Ibn Abī Rawād sebagai *Rijāl Muslim* menatijahkan tambahannya mesti disahihkan.[721] Al-Ḥuwaynī menentang penetapan Ibn Abī Rawād sebagai *Rijāl Muslim* kerana riwayat beliau hanya disebutkan secara beriringan (*maqrūn*).[722] Selain itu, seramai 14 perawi daripada

---

[719] Diriwayatkan oleh Abū Bakr Ahmad bin 'Umar bin 'Abd al-Khāliq al-Bazzār, *al-Baḥr al-Zakhār al-Ma'rūf bi Musnad al-Bazzār* (Beirut: Muassasah 'Ulūm al-Qur'an, 1988), 5:308.
[720] Mamdūḥ, *Raf' al-Manārah,* 157 dan 160.
[721] *Ibid*., 163 dan 167.
[722] Menurut al-Ḥuwaynī, kalaupun benar Imam Muslim berhujah dengannya, maka itu berkenaan dengan riwayat beliau daripada Ibn Jurayj sahaja. Hadith yang tengah diperbincangkan ini ialah riwayat beliau daripada Sufyān, justeru hukumnya berbeza. Lihat Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī, *Fatāwa Abī Isḥāq al-Ḥuwaynī*

Sufyān al-Thawrī hanya menyebutkan bahagian pertama daripada hadith ini. Dan tiada yang menyebutkan bahagian yang kedua selain Ibn Abī Rawād.[723] Oleh kerana status Ibn Abī Rawād yang tidak cukup kuat, al-Ḥuwaynī menilai riwayat ini *munkar*. Beliau berkata: "Jika beliau tidak diperkatakan oleh para ulama, (tambahan ini) mungkin boleh diterima. Akan tetapi ramai ulama yang melemahkan beliau seperti al-Ḥumaydī, Abū Ḥātim, al-Dāraquṭnī, Abū Zur'ah, Ibn Sa'd dan Ibn Abī 'Umar. Ibn Ḥibbān melampau hingga menilainya *matrūk*. Sebahagian ulama yang lain menilainya *Thiqah*."[724]

Hadith ini menjadi salah satu dalil terpenting aliran Sufi dalam menetapkan keharusan *istighāthah* (meminta bantuan) kepada Rasulullah selepas kewafatan baginda.[725] Muhammad bin 'Alwī al-Mālikī (m. 1425 H/2004 M) berkata: "Hadith ini sahih tiada

---

(Shubra: Dār al-Taqwā, 2008), 1:28. Penulis bersama Abū Ishāq dalam menafikan status *Rijāl Muslim* daripada Ibn Abī Rawād. Para perawi yang hanya digunakan sebagai dalil sokongan (*mutāba'ah* dan *shāhid*) atau diriwayatkan secara beriringan (*maqrūn*) dengan perawi lain, tidak layak disebut *Rijāl Muslim*. Ibn al-Ṣalāḥ menjelaskan: "Dalam apa yang saya jelaskan tadi terdapat dalil bahawasanya orang yang menetapkan seorang perawi sebagai syarat sahih di sisi Muslim hanya kerana Muslim meriwayatkan dalam Sahih-nya, telah silap dan melakukan kesalahan." Lihat Abu 'Amr Uthman bin 'Abd al-Rahman Ibn al-Ṣalāḥ al-Shahrazuri, *Ṣiyānah Ṣaḥīḥ Muslim min al-Ikhlāl wa al-Ghalaṭ wa Ḥimāyatuh min al-Isqāṭ wa al-Saqṭ* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 31. Pandangan ini turut diamalkan oleh Ibn Ḥajar dalam kritik beliau ke atas metode *taṣḥīḥ* al-Hākim dalam al-Mustadrak. Lihat Ibn Ḥajar, *al-Nukat,* 83.

[723] Al-Ḥuwaynī, *Fatāwa Abī Isḥāq al-Ḥuwaynī*, 1:28.

[724] *Ibid*. Kesimpulan ini disokong oleh riwayat Al-A'mash dan Ḥusayn al-Khulqānī yang meriwayatkan hadith ini daripada 'Abd Allah bin al-Sā'ib dengan sanad dan matan yang sama namun tidak menyebutkan bahagian yang kedua. Menurut penulis, pandangan ini lebih kuat berbanding pendapat Mamdūḥ yang memisahkan kedua-dua bahagian hadith dan melihat kedua-duanya sebagai hadith yang terasing. Lihat Mamdūḥ, *Raf' al-Manārah*, 162.

[725] Lihat 'Abd Allah al-Ghumārī, *Ḥusn al-Tafahhum wa al-Dark,* 66, 'Abd Allah al-Ghumārī, *al-Radd al-Muḥkam al-Matīn 'ala Kitāb al-Qawl al-Mubīn* (Kaherah: Maktabah al-Qāhirah, 1986), 181-182, 'Abd Allah al-Ghumārī, *Juz' fīhi al-Rad 'ala al-Albānī* (T.tp.: Dār al-Mashā'ri', 2004), 60, Ahmad bin Zaynī Daḥlān, *al-Durar al-Saniyyah fi al-Radd 'ala al-Wahhābiyyah* (Damsyik: Maktabah al-Ahbāb, 2003), 59, Ḥasanayn Makhlūf, *Fatāwā 'Aṣriyyah* (Kaherah: Dār al-I'tiṣām, t.t.), 103, Muhammad bin 'Alwī al-Mālikī, *Mafāhim Yajib an Tuṣaḥḥaḥ* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009), 256, Ḥasan bin 'Ali al-Saqqāf, *Majmu' Rasā'il al-Saqqāf*, 1:146, Mamdūḥ, *Kasyf al-Sutūr,* 174, Mamdūḥ, *Raf' al-Manārah,* 77.

celaan padanya. Ini menunjukkan bahawa Nabi mengetahui amalan kita menerusi pembentangan amal kepada baginda dan memintakan ampun bagi dosa dan amalan buruk kita. Jika begitu keadaaannya, maka harus bagi kita untuk bertawasul dengan baginda dan meminta syafaat daripadanya."[726] Pada masa yang sama, tokoh-tokoh Salafi berpandangan bahawa *istighāthah* kepada orang mati, sama ada Rasulullah ataupun para wali, adalah syirik terbesar.[727] Meskipun aliran ini menetapkan bahawa baginda hidup di dalam kuburnya, namun kehidupan tersebut bersifat *ḥayāh barzākhiyyah* yang berbeza dengan kehidupan duniawi ataupun kehidupan selepas hari kebangkitan. Justeru baginda tidak mendengar seruan, panggilan dan ucapan orang yang menyeru dan bercakap kepadanya. Hadith Sahih hanya menceritakan selawat dan salam sahaja yang disampaikan kepada baginda.[728]

Diskusi di atas membuktikan bahawa topik *Ziyādah al-Thiqah* meninggalkan impak yang signifikan dalam wacana akidah dan hukum. Tidak hairan apabila kalangan *fuqahā'* dan ahli uṣūl turut serta dalam perbincangan dengan membawa kecenderungan madhhab masing-masing. Mereka lalu menetapkan bahawa semua tambahan daripada *thiqah* mesti diterima kerana tambahan tersebut ibarat sebuah hadith baharu yang diriwayatkan secara

---

[726] Al-Mālikī, *Mafāhim Yajib an Tuṣaḥḥaḥ*, 256.
[727] Lihat al-Juraysī, *Fatāwā Ulamā' al-Balad al-Ḥaram,* 74-76, Fahd bin Nāṣir al-Sulayman, *Fatāwā Arkān al-Islām li-Faḍīlah al-Shaykh Muhammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn* (Beirut: Muassasah al-Risālah Nāshirun, 2009), 101, 'Abd al-Rahman bin Nāṣir al-Sa'dī, *al-Fatāwā al-Sa'diyyah* (Kaherah: Maktabah al-Tawfīqiyyah, t.t.), 24.
[728] Lihat al-Juraysī, *Fatāwā Ulamā' al-Balad al-Ḥaram,* 455-457.

terasing. Kaedah ini lalu diterima dan diaplikasi oleh tokoh-tokoh hadith Muta'akhirīn dalam kritik hadith mereka seperti al-Ḥākim (m. 405 H/1012 M), al-Khalīlī (m. 466 H/1054 M), Ibn Hazm (m. 456 H/1063 M), al-Khaṭīb al-Baghdādī (m. 463 H/1071 M). Apabila Ibn al-Ṣalāḥ (m. 643 H/1245 M) menghimpun kaedah-kaedah ilmu hadith, beliau turut menetapkan pandangan ini dalam kitabnya selanjutnya menjadi pandangan muktamad di kebanyakan kitab-kitab *Musṭalaḥ*.[729] Al-Tahānawī (m. 1394 H/1974 M) menambahkan bahawa *Ziyādah* perawi berstatus Hasan turut diterima.[730] Demikian adalah sejarah ringkas yang menjadi latar belakang pembentukan metode kritik Mamdūḥ.

Sesetengah pengkaji hadith semasa mula menyedari kemusyilan yang terkandung dalam kaedah ini. Dalam medan aplikasi, kaedah ini selalu menghasilkan pandangan-pandangan kritik yang menyalahi kritik hadith Mutaqaddimīn. Pakar-pakar hadith kalangan Mutaqaddimīn sering melemahkan tambahan dalam sanad dan matan meskipun diriwayatkan oleh perawi *Thiqah* apabila tidak disokong Qarīnah yang menafikan kesilapan. Sikap ini dijelaskan secara ringkas dan tepat oleh tokoh Salafi Yaman Muqbil Hādī al-Wādi'ī (m. 1422 H/2001 M):

> Semua itu kerana ulama terdahulu adalah *ḥuffāẓ* (penghafal hadith). Mereka menghafal riwayat seorang tokoh berserta riwayat murid-murid dan guru-gurunya sekaligus. Aku tidak bermaksud satu riwayat sahaja, akan tetapi mereka menghafal semua hadith yang diriwayatkan oleh seorang *shaykh*, yang diriwayatkan murid-muridnya, dan yang diriwayatkan oleh murid daripada murid-muridnya. Apabila seseorang

---

[729] Lihat al-Muhammadi, *al-Shadh wa al-Munkar*, 155-166.
[730] Al-Tahānawī, *Qawā'id fi 'Ulūm al-Ḥadīth*, 122.

> daripada mereka menambahkan satu tambahan, dan mereka mengetahui bahawa tambahan itu bukan bahagian daripada hadith *shaykh* tersebut, maka mereka tidak menerimanya. Apabila seseorang menambah satu riwayat secara bersendirian, dan mereka mengetahui bahawa tambahan itu bahagian daripada hadith *shaykh* tersebut, maka mereka menerimanya.[731]

Pandangan ini disokong oleh murid beliau Muṣṭafā al-Sulaymānī yang menegaskan bahawa menerima *Ziyādah al-Thiqah* secara mutlak adalah madhhab jumhur ahli uṣūl, *fuqahā'* dan segelintir ahli hadith. Madhhab jumhur ahli hadith sebaliknya bertumpu kepada pengamatan *Qarīnah-Qarīnah* yang terdapat dalam hadith tersebut. Beliau selanjutnya mengajak untuk merujuk dan mengamalkan metode kritik ahli hadith dalam perkara ini. [732]

3.2.4. Kaedah Naik Taraf Hadith Lemah

Secara amnya ketiga-tiga tokoh menerima konsep naiktaraf hadith *ḍa'īf* yang berbilang sanad. Khilaf berlaku dalam penetapkan kriteria yang mesti terdapat dalam hadith *ḍa'īf* tersebut dan riwayat penyokongnya. Menurut al-Ḥuwaynī, hadith *ḍa'īf* yang layak terangkat kepada hasan ataupun sahih terhad untuk cacat yang ringan sahaja seperti kelemahan hafalan dan terputus sanad. Sebaliknya, Mamdūḥ membuka peluang ini untuk semua perawi yang termasuk dalam kategori *mu'tabar bih*, bahkan perawi matruk

---

[731] Al-Wādi'ī, *al-Muqtaraḥ*, 150.
[732] Al-Sulaymānī, *Itḥāf al-Nabīl*, 1:227, 318, 2:164.

sekalipun. Selain sokongan riwayat, sokongan amal dan fatwa ulama turut berguna dalam mengangkat darjat hadith *ḍaʻīf*. Al-Malyabārī seperti biasa tidak menjadikan status perawi sebagai fokus utama dalam perbincangan. Menurut beliau, hadith *ḍaʻīf* yang berpeluang terangkat kepada hasan ataupun sahih hanyalah yang tidak ditetapkan silap oleh ahli hadith. Hadith silap (seperti *munkar, shādh, maʻlūl* dan palsu) tidak dapat terangkat walaupun perawinya *Thiqah*.

Pandangan al-Ḥuwaynī selari dengan ketetapan Ibn al-Ṣalāḥ (m. 643 H/1245M) yang menetapkan bahawa kaedah naiktaraf hadith *ḍaʻīf* hanya berkaitan dengan cacat ringan sahaja. Hadith *ḍaʻīf* kerana cacat yang terlalu parah seperti dusta dan *shādh* tidak dapat dinaiktaraf. Ketetapan ini kemudian menjadi pegangan muktamad kebanyakan tokoh hadith moden seperti Ahmad Shākir (m. 1377 H/1957 M), al-Kawtharī (m. 1371 H/1952 M), al-Albānī (m. 1420 H/1999 M), dan ramai lagi.[733] Dalam kajian khas tentang metodologi ahli hadith tentang perkara ini, Murtaḍā al-Zayn menjelaskan:

> Jalur yang banyak dan sumber yang berbeza dapat menguatkan hadith. Tidak memadai hanya berbilang sanad sahaja, akan tetapi mesti diperhatikan martabat penyokong (*mutābiʻ*) dan yang disokong (*mutābaʻ*). Tidak semua yang menyokong riwayat lain boleh menjadi penguat. Hadith hasan *lidhātih* misalannya hanya dikuatkan dengan yang serupa dengannya (*hasan lidhātih*), atau yang lebih tinggi daripadanya (sahih). Hadith *ḍaʻīf* dengan cacat ringan kerana lemah hafalan perawinya boleh dikuatkan dan terangkat dengan hadith *ḍaʻīf* kerana lemah hafalan perawinya, *Mursal, Muʻḍal, Munqaṭiʻ*, atau perawi *Majhūl al-Ḥāl*, *Majhūl*

---

[733] Al-Barajīlī, *Maʻālim Manhaj al-Shaykh Aḥmad Shākir,* 133, Muhammad Zāhid al-Kawtharī, *Maqālāt al-Kawtharī,* (Kaherah: Dār al-Salām, 1998), 42, Qādir, *al-Albānī wa Manhaj al-Mutaqaddimīn,* 91-99, al-Sulaymānī, *Itḥāf al-Nabīl*, 1:219-220.

> *al-ʻAyn, Mubham, Mudallis, Mursal Khafi, Mukhtaliṭ,* menerima *talqin,* dan lain-lain. Hadith *ḍaʻīf* juga boleh terangkat dengan yang lebih tinggi daripadanya iaitu Hasan *lidhātih* atau Sahih.[734]

Mamdūḥ meluaskan cakupan konsep ini sehingga meliputi hadith-hadith yang sangat *ḍaʻīf* seperti *munkar* dan *matrūk*. Sandaran beliau dalam perkara ini ialah praktik al-Suyūṭī (m. 911 H/1505 M) dalam bantahan beliau ke atas kitab *Mawḍūʻāt* Ibn al-Jawzī (m. 597 H/1201 M). Pandangan al-Suyūṭī kemudian disokong oleh Ahmad al-Ghumārī (m. 1380 H/1960 M), tokoh hadith Sufi yang sangat dikagumi oleh Mamdūḥ. Dalam kitab beliau yang bertajuk *Fatḥ al-Malik al-ʻAliy*, Al-Ghumārī menetapkan: "Hadith yang sangat *ḍaʻīf* dan *munkar* jika berbilang sanadnya terangkat kepada darjat perawi *Mastūr* yang lemah hafalannya. Justeru jika diketemukan jalan lain bagi riwayat itu, maka hadith tersebut terangkat daripada *munkar* kepada Hasan secara kolektif."[735]

Menurut Penulis, pendapat al-Suyūṭī dalam perkara ini tidak sepatutnya dijadikan sandaran. Bantahan beliau kepada Ibn al-Jawzī seringkali melampaui had sederhana dan cenderung kepada *tasāhul* (bermudah) yang berakhir dengan menaiktaraf hadith palsu dan sangat *ḍaʻīf*. Perkara ini terlalu jelas untuk dinafikan sebagaimana pengamatan ramai pengkaji seperti al-Muʻallimī (m.1386 H/1967 M), ʻAbd al-Fattāḥ Abū Ghuddah (m.1417

---

[734] Murtaḍā al-Zayn Ahmad, *Manāhij al-Muḥaddithīn fi Taqwiyat al-Aḥādīth al-Ḥasanah wa al-Ḍaʻīfah* (Riyad: Maktabah al-Rushd, 1994), 22.

[735] Ahmad bin Ṣiddīq al-Ghumārī, *Fatḥ al-Malik al-ʻAliyy bi Ṣiḥḥah Ḥadīth Bāb Madīnah al-ʻIlm ʻAliyy* (T.tp.: t.p., 2007), 63.

H/1997 M), dan Ahmad al-Ghumārī sendiri.[736] Justeru sungguh pelik jika al-Ghumārī mengkritik sikap *tasāhul* al-Suyūṭī namun mengambil metode kritik beliau untuk diaplikasi.

Selepas mengamati teori dan praktik ahli hadith terdahulu dalam menaiktaraf hadith *ḍa'īf* berbilang sanad, al-Malyabārī mendapati bahawa perhatian mereka tidak tertuju kepada status perawi, akan tetapi kepada status riwayat. Riwayat yang telah dinilai silap tidak dapat terangkat dengan cara apapun. Pandangan ini dikuatkan oleh dapatan Ṭāriq 'Iwaḍ Allah dalam sebuah kajian khas berkenaan topik ini. Beliau menjelaskan bahawa hadith *ḍa'īf* yang berpeluang untuk naiktaraf hanyalah yang termasuk dalam kategori "berkemungkinan silap (*al-khaṭa' al-muḥtamil*)", justeru sokongan *mutāba'ah* dan *shawāhid* berfungsi sebagai penutup kemungkinan tersebut lalu mengangkatnya kepada taraf yang lebih tinggi. Hadith-hadith yang telah "dipastikan silap (*al-khaṭa' al-rājiḥ*)" adalah fiktif dan tidak wujud, justeru tidak dapat dikuatkan ataupun menguatkan.[737]

---

[736] Lihat pengamatan dan kajian al-Mu'allimī dalam Ibrāhim bin Sa'īd al-Ṣubayḥī, *Mawsū'ah al-Mu'allimī al-Yamanī wa Atharuh fi 'Ilm al-Ḥadīth* (Riyad: Dār al-Ṭaybah, 1431H), 2:475-487. Dalam sebuah ulasan berkenaan status sebuah hadith yang dikuatkan oleh al-Suyūṭī, 'Abd al-Fattah berkata: "Semoga Allah mengampuni *tasāhul* (sifat bermudah) al-Hafiz al-Suyūṭī yang menguatkan hadith palsu dengan hadith palsu." 'Abd al- al-Fattāḥ Abū Ghuddah, *Lamaḥāt min Tārīkh al-Sunnah wa 'Ulūm al-Ḥadīth* (Halab: Maktab al-Maṭbū'āt Al-Islāmiah, 2008), 90. Ahmad al-Ghumārī, *al-Mughīr 'ala al-Aḥādīth al-Mawdū'ah fi al-Jāmi' al-Saghīr* (Kaherah: Maktabah al-Qāhirah, 1998), 3.

[737] Lihat Ṭāriq 'Iwaḍ Allah, *al-Irshādāt,* 43. Pandangan ini disetujui oleh Al-Malyabārī, *al-Muwāzanah*, 117.

Perbezaan konsep ini menyebabkan khilaf menilai kesahihan beberapa hadith. Salah satunya ialah hadith basmalah sebelum wuduk yang diriwayatkan menerusi dua belas orang sahabat, Rasulullah bersabda:

لاَ وُضُوءَ لِمَنْ لَمْ يَذْكُرِ اسْمَ اللهِ عَلَيْهِ

Terjemahan: Tiada wuduk bagi sesiapa yang tidak menyebut nama Allah ke atasnya.

Setiap satu daripada sanad-sanad tersebut mengandungi kelemahan. Menurut al-Ḥuwaynī, sanad-sanad tersebut saling menguatkan dan mengangkat hadith berkenaan kepada hasan secara kolektif (*bi majmūʻ al-ṭuruq*).[738] Menaiktaraf hadith ini adalah juga adalah pendapat tokoh-tokoh Salafi dan Sufi semasa seperti Ibn Bāz (m. 1420 H/1999 M), al-Albānī (m. 1420 H/1999 M), ʻAbd Allah al-Ghumārī (m.1413 H/1993 M) dan Nūr al-Dīn ʻItr.[739]

Al-Malyabārī dan tokoh-tokoh sealiran dengannya berpendapat bahawa kumpulan sanad *ḍaʻīf* tersebut tidak mengangkat darjat hadith. Beliau merujuk kepada ucapan Imam Ahmad dan Ishāq bin Rāhūyah yang melemahkan semua sanad lalu mentarjih salah satunya.[740] Ucapan ini menandakan bahawa semua riwayat yang disangka *mutābaʻah* dan

---

738 Al-Ḥuwaynī, *Kashf al-Makhbū',* 37, al-Ḥuwaynī, *Junnah al-Murtāb,* 186.
739 Lihat ʻAbd al-Azīz bin Ibrāhīm bin Qāsim, *Ḥāshiah Samāḥah al-Shaykh ʻAbd al-Azīz bin ʻAbd Allah bin Bāz ʻala Bulūgh al-Marām min Adillah al-Aḥkām* (Riyad: Dār al-Imtiyāz, 2004), al-Albānī, *Irwā' al-Ghalīl,* 1:122, Abd Allah bin al-Ṣiddīq al-Ghumārī, *al-Ḥāwī li al-Fatāwī* (Kaherah: Maktabah al-Qāhirah, 2008), 98, Nūr al-Dīn ʻItr, *I'lām al-Anām Syarḥ Bulūgh al-Marām fi Adillat al-Aḥkām* (Damsyik: t.p., 1998), 1:162.
740 Al-Malyabārī, *ʻUlūm al-Ḥadīth*, 192. Abd Allah al-Saad mengatakan bahawa kalangan Mutaqaddimin hampir sepakat menghukum hadith ini *maʻlūl*. Lihat al-Saad, *Kayfa Takūnu Muḥaddithan*, 68.

shāhid sebenarnya bukan sokongan akan tetapi ilusi (*wahmiyyah*) yang tercipta daripada kesilapan. Ahmad al-Khalīl, seorang tokoh sealiran dengan al-Malyabārī, menambahkan bahawa antara tanda-tanda yang menunjukkan kelemahan hadith ini ialah para sahabat yang sangat mengambil berat sifat wuduk Nabi tidak satu kalipun menyebutkan basmalah dalam hadith-hadith wuduk. Beliau berkata:

> Perkara penting yang berkaitan dengan tiang agama ini mengapa diabaikan dalam hadith-hadith sahih dan masyhur, lalu tidak diriwayatkan melainkan menerusi sanad-sanad yang mengandungi perawi-perawi *Majhūl* dan *ḍa'īf* yang ber-*tafarrud* padanya? Perkara ini benar-benar menghalangi *taṣḥīḥ* hadith ini walaupun berbilang sanadnya, apalagi kelemahan yang terdapat dalam sanad-sanad ini menghalangi daripada menguatkan satu sama lain.[741]

Adapun kaedah menguatkan status hadith dengan penerimaan seluruh umat (*talaqathu al-ummah bi al-qabūl*), sebagaimana yang diamalkan oleh Mamdūḥ, maka bersama beliau dalam perkara ini ialah tokoh-tokoh hadith aliran Sufi seperti Anwar Shāh al-Kashmīrī (m. 1352 H/1933 M), Ḥusayn bin Muḥsin al-Anṣārī (m. 1327 H/1909 M) dan 'Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah (m. 1417 H/1997 M).[742] Sesetengah tokoh Salafi turut

[741] Al-Khalīl, *Mustadrak al-Ta'līl*, 1:70.
[742] Lihat 'Abd al-Fattāh Abū Ghuddah, "Wujūb al-'Amal bi al-Ḥadīth al-Ḍa'īf Idhā Talaqqāhu al-Nās bi al-Qabūl wa 'Amilū bi Madlūlih wa Yakūnu dhālika Taṣḥīḥan Lah", lampiran akhir Muhammad bin 'Abd al-Ḥay al-Laknawī, *al-Ajwibah al-Fadilah 'ala al-As'ilah al-'Ashrah al-Kamilah,* Halab: Maktab al-Matbu'ah al-Islāmīah, t.t.), 228-238, al-Aḥdab, *Asbāb Ikhtilāf al- Muḥaddithīn,* 2:595-604. Meskipun menyokong kaedah ini, Abū al-Layth mengakui bahawa kaedah ini tidak pernah ditetapkan oleh kalangan ahli hadith terdahulu. Lihat Muhammad Abū al-Layth al-Khayrabādī, *'Ulūm al-Hadīth: Aṣīluhā wa Mu'āsiruhā* (Malaysia: Dār al-Shākir, 2001), 261-264.

menerima kaedah ini untuk menaiktaraf hadith *ḍa‘īf* kepada hasan ataupun sahih.[743] Sebaliknya, Muqbil al-Wādi‘ī (m. 1422 H/2001 M) menafikan kaedah ini dan menegaskan bahawa tumpuan utama dalam kesahihan hadith ialah sanad. Menurut beliau, "terlalu banyak dakwaan ahli uṣūl, tokoh-tokoh madhhab dan lain-lain untuk (menguatkan) hadith-hadith yang tidak sahih, dan mengatakan: seluruh umat telah menerimanya."[744]

Penulis berpandangan kedua-dua pihak telah mencampurkan antara dua konsep yang sebenarnya berbeza, iaitu *Taṣḥīḥ* (penetapan status kesahihan) dan *Iḥtijaj* (penetapan status penghujahan). *Taṣḥīḥ* berkaitan dengan kaedah-kaedah yang digunakan untuk memastikan keautentikan sumber asal riwayat tersebut sama ada Nabi ataupun bukan. Sementara penetapan adakah sesebuah dalil boleh diterima dan diamalkan adalah kajian *fuqahā’* dan ahli uṣūl yang lebih luas daripada praktik ahli hadith. Sumber-sumber rujukan hukum di sisi *fuqahā’* bukan hanya hadith sahih, akan tetapi pelbagai dalil lain yang disepakati dan dikhilafkan. Justeru, pandangan yang tepat dalam perkara ini menurut penulis ialah menafikan kaedah ini sebagai penguat status kesahihan hadith namun pada masa yang sama menerimanya sebagai penguat hujah sebagaimana pendapat ‘Amr ‘Abd al-Mun‘im Salīm, Murtaḍā al-Zayn dan Māhir al-Faḥl.[745]

---

743 Antaranya ialah al-Sulaymānī, *Itḥāf al-Nabīl*, 2:246.
744 Al-Wuṣābī, *al-Fatāwā al-Ḥadīthiyyah*, 1:155.
745 Lihat Māhir Yāsīn al-Faḥl, *Athar ‘Ilal al-Ḥadīth fi Ikhtilāf al-Fuqahā’* (Amman: Dār ‘Ammān, 2000), 42, ‘Amr ‘Abd al-Mun‘im Salīm, *al-Ḥasan bi Majmū‘ al-Ṭuruq fi Mīzān al-Iḥtijāj Bayn al-Mutaqaddimīn wal a-Muta’akhirīn* (Tanta: Dār al-Ḍiyā’, t.t.), 112 dan 131, Murtaḍā al-Zayn, *Manāhij al-Muḥaddithīn*, 22.

3.3. Kesimpulan

Diskusi di atas mendedahkan kepada kita melihat persamaan dan perbezaan yang terdapat dalam metode kritik ketiga-tiga tokoh yang mewakili tiga aliran. Penulis melihat ketiga-tiga tokoh bersepakat dalam prinsip-prinsip asas yang menentukan kesahihan hadith. Penulis turut melihat bahawa metode kritik yang diamalkan oleh Mamdūḥ, al-Ḥuwaynī dan al-Malyabārī secara umumnya mewakili aliran mereka masing-masing. Kebanyakan kaedah dan konsep yang mereka tetapkan disepakati oleh tokoh-tokoh aliran sebelum ataupun semasa dengan mereka.

Dalam menimbang kekuatan metode kritik ketiga-tiga tokoh aliran semasa, penulis mengamalkan salah satu prinsip terpenting dalam Islam yang mewajibkan untuk merujuk pakar dalam setiap perbincangan. Oleh kerana perbincangan ini berkaitan dengan kaedah menapis dan menilai riwayat, maka tokoh-tokoh utama yang mesti dirujuk adalah kalangan ahli hadith. Penulis melihat bahawa secara amnya ketiga-tiga tokoh sepakat mewajibkan merujuk ahli hadith sekaligus menolak kaedah-kaedah kritik yang menyimpang daripada metode kritik ahli hadith seperti mensahihkan hadith kerana *kashf* dan mimpi. Namun begitu, dua daripada tiga tokoh ini (iaitu al-Ḥuwaynī dan Mamdūḥ) masih aktif mengamalkan metode kritik *fuqahā’* yang berakhir dengan kesimpulan yang menyalahi

ahli hadith. Perkara ini jelas terlihat dalam perbincangan tentang *Tawthīq Ḍimnī* dan *Ijmālī*, penerimaan *Tawthīq* Ibn Ḥibbān, kehujahan *Mursal*, pengabaian *Tafarrud*, penggunaan pengandain spekulatif dalam menjamak dan mentarjih riwayat *muḍṭārib*, penerimaan *Ziyādah al-Thiqah* secara mutlak, dan menarik taraf hadith lemah dengan sokongan amal. Hanya al-Malyabārī yang sangat berhati-hati meninggalkan kesan-kesan pemikiran deduktif *fuqahā'* ini dalam kritik hadith beliau.

Selepas mengamati dan menimbang metode kritik ketiga-tiga tokoh aliran, penulis berani merumuskan bahawa metode kritik al-Malyabārī paling dekat dengan teori dan aplikasi ahli hadith. Komitmen beliau untuk memurnikan ilmu hadith daripada pengaruh asing dan pemikiran deduktif fuqahā, ahli usul dan ahli kalam membuat analisis kritik hadith beliau menghampiri ketelitian ahli hadith yang mengambil berat aspek '*illah* dan Qarīnah. Selepas beliau adalah metode kritik al-Ḥuwaynī yang aktif mengamalkan teori-teori yang terkandung dalam kitab-kitab Mustalah namun juga merujuk aplikasi ahli hadith dalam kitab-kitab '*Ilal*. Penulis menempatkan Mamdūḥ dalam posisi terakhir kerana sikap beliau yang secara sedar mencampurkan antara metode kritik ahli hadith dengan ahli *Uṣūl* dan *fuqahā'*. *Wallahu a'lam*.

BAB EMPAT: KAEDAH BERINTERAKSI DENGAN KHILAF KRITIK SEMASA

4.1. Pengenalan

Khilaf dalam kritik hadith adalah realiti yang tidak dapat dinafikan. Fenomena ini semakin nyata dalam perbincangan kritik hadith pada masa ini. Justeru, bab ini akan mencadangkan beberapa kaedah yang perlu diperhatikan dan diaplikasi setiapkali berdepan dengan perbezaan pendapat tentang status kesahihan hadith. Perbincangan dimulai dengan penjelasan latar belakang kaedah yang meliputi objektif, kepentingan dan rujukan. Setiap kaedah selanjutnya disebutkan satu persatu disertai huraian dan contoh praktikal yang memadai.

4.2. Latar Belakang Kaedah

Pada zaman ini, penentuan sikap yang tepat dalam khilaf kritik hadith telah menjadi satu kemestian. Dalam era kebebasan bersuara seperti hari ini, setiap orang bebas mengajukan pandangan mengikut nilai-nilai subjektif mereka. Sebuah hadith yang telah disahihkan terkadang dilemahkan ataupun sebaliknya. Apabila kaedah-kaedah berinteraksi dengan

ikhtilaf dalam fiqh diperbincangkan secara meluas dalam kitab-kitab Uṣūl Fiqh,[746] kaedah berinteraksi dengan khilaf kritik sangat sukar dijumpai dalam kitab-kitab uṣūl hadith. Topik ini hampir tidak tersentuh padahal perbezaan pandangan dalam kalangan ahli hadith terlalu nyata untuk diabaikan. Setakat kajian penulis, tokoh terawal yang membincangkan perkara ini ialah ʻAbd al-Ḥay al-Laknawī (m. 1304 H/1886 M) dalam dua buku iaitu *Ẓafar al-Amānī* dan *al-Ajwibah al-Fāḍilah.*[747] Selepas beliau, tokoh-tokoh hadith semasa turut membincangkan topik ini secara ringkas dalam bentuk jawapan atas soalan yang diajukan kepada mereka.

Fenomena ini mendorong penulis untuk menghasilkan beberapa kaedah praktikal untuk berdepan dengan khilaf dalam kritik hadith. Kaedah-kaedah tersebut ditujukan untuk memudahkan para pengkaji dan orang awam dalam mentarjih pendapat dan menentukan sikap dalam kepelbagaian pendapat yang berlaku dalam diskusi hadith semasa. Sebahagian besar kaedah ini dirumuskan daripada perbincangan yang telah dilalui dalam bab-bab sebelum ini. Kaedah-kaedah tersebut mencakupi aspek-aspek autoriti, pembahagian darjat dan kategori ahli hadith, juga kepentingan menyelami faktor-faktor yang menjadi akar khilaf. Penjelasan tiap-tiap kaedah dilengkapi dengan contoh kes yang diambil daripada

[746] Lihat misalnya Abū Isḥāq Ibrāhīm bin Mūsā al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt* (Beirut: Muassasah al-Risālah Nāshirūn, 2011), 4:576 dan Abū al-Ḥasan ʻAli bin Abi ʻAli al-Thaʻlabī al-Āmidī, *al-Iḥkām fi Uṣūl al-Aḥkām* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, t.t.), 4:237.
[747] Lihat al-Aḥdab, *Asbāb Ikhtilāf al- Muḥaddithīn,* 2:580-583.

diskusi kritik hadith pelbagai aliran untuk memperjelas aspek praktikal dan aplikasi kaedah tersebut.

4.2.1. Kaedah pertama: Ahli Hadith adalah Satu-satunya Rujukan

Merujuk kalangan yang tepat adalah salah satu prinsip utama dalam setiap ilmu sekaligus perlaksanaan perintah agama. Rasulullah menyuruh kita menyerahkan urusan kepada kalangan yang pakar dalam perkara tersebut dalam sabda baginda:

إِذَا وُسِّدَ الْأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ فَانْتَظِرْ السَّاعَةَ

> Terjemahan: Apabila diserahkan satu perkara kepada bukan ahlinya, maka tunggulah masa (kehancurannya).[748]

Sayangnya, ilmu hadith pada masa moden seringkali diperbincangkan oleh tokoh-tokoh luar pengkhususan tanpa kelayakan ilmu yang memadai. Fenomena ini pernah diamati dan diingatkan oleh al-Albānī (m. 1420 H/1999 M) sebagaimana berikut:

> Pada kesempatan ini, saya menasihatkan para pembaca untuk tidak mudah percaya dengan perbahasan ilmiah yang ditulis pada hari ini dalam majalah-majalah popular dan buku-buku yang tersebar, terutama yang berkaitan dengan ilmu hadith, melainkan oleh penulis yang diyakini kesalehan, keilmuan dan kepakarannya. Terlalu ramai yang tertipu daripada ahli zaman ini, terutama yang membawa gelaran doktor, mereka

[748] Muhammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Riyad: Dār al-Salām,1999), 14 (Kitāb al-'Ilm, bāb man su'ila 'ilman wa huwa mushtaghil fī hadīthih fa atamma al-ḥadīth thumma ajāb al-sā'il, no. hadith 59).

> sering menulis tentang sesuatu yang bukan kepakaran mereka dan tidak mereka miliki ilmu tentangnya.[749]

Para ulama sepakat bahawa perbincangan tentang hadith mesti merujuk kepada kalangan yang pakar dalam bidang ini. Walau setinggi mana darjat keilmuan seseorang tokoh dalam bidang ilmu yang lain, keilmuan beliau dalam hadith seringkali tidak lebih tinggi daripada orang awam. Oleh sebab itu, para ulama selalu mengingatkan untuk tidak mengambil ketetapan status hadith daripada kitab-kitab *fuqahā'*. Tokoh hadith Sufi dari India 'Abd al-Ḥay al-Laknawī (m. 1304 H/1886 M) menyatakan bahawa hadith yang terkandung dalam kitab fiqh tidak boleh dikira sahih sebelum dimuktamadkan oleh ahli hadith, walaupun para pengarang kitab tersebut adalah ahli fiqh yang berwibawa dan tokoh muktamad dalam wacana halal dan haram.[750] Penegasan yang sama dapat dijumpai dalam *Qawā'id al-Taḥdīth* karya tokoh hadith Salafi di Damsyik: Jamāl al-Dīn al-Qāsimī (m. 1332 H/1914 M).[751]

Kegagalan dalam meneliti pengkhususan ulama menjadi salah satu penyebab kecelaruan kritik hadith pada masa moden. Sebagaimana pengamatan al-Albānī (m. 1420 H/1999 M), kebanyakan umat Islam pada hari ini tidak membezakan antara *faqīh* (ahli fiqh)

---

[749] Al-Albānī, *Silsilah al-Aḥādīth al-Ṣaḥīḥah*, 1:101, al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl*, 4:385. Fenomena yang diutarakan oleh al-Albānī turut diamati oleh Ibrāhīm Mullā Khāṭir, *Makānah al-Ṣaḥīḥayn* (Kaherah: al-Maṭba'ah al-'Arabiyyah al-Ḥadīthah, 1402 H), 470-472.
[750] Al-Laknawī, *al-Ajwibah*, 29.
[751] Lihat Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Qawā'id al-Taḥdīth min Funūn Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth* (Kaherah: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1961), 182.

dan *muḥaddith* (ahli hadith). Mereka menyangka setiap *faqīh* adalah *muḥaddith.* Mereka tidak dapat menerima apabila dikatakan: hadith ini lemah di sisi ahli hadith walaupun dijadikan hujah oleh *fuqahā'*.[752] Apabila mengulas status kesahihan hadith Qiyās, al-Albānī berkata:

> Janganlah engkau tertipu dengan kemasyhuran hadith ini di sisi ulama uṣūl, dan sikap mereka yang berhujah dengan hadith ini untuk menetapkan qiyās. Kebanyakan daripada mereka tidak menguasai ilmu hadith dan *rijāl* serta tidak mampu membezakan antara hadith sahih dan lemah. Keadaan mereka dalam perkara ini (kritik hadith) sama seperti keadaan *fuqahā'* furuk melainkan segelintir sahaja.[753]

Atas dasar itu, tokoh hadith Salafi ini sering mengulas darjat keilmuan tokoh-tokoh moden yang berbicara tentang hadith. Beberapa tokoh dinilai tidak memiliki kepakaran dalam ilmu hadith seperti Muhammad al-Ghazālī (m. 1416 H/1996 M),[754] Muhammad ʻAbd Allah al-Sammān (m. 1428 H/2007 M), Syeikh al-Azhar Maḥmūd Shaltūt (m. 1383 H/1963 M),[755] Muhammad ʻAbduh (m. 1323 H/1905 M),[756] dan ramai lagi. Sikap ini diteruskan oleh Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī yang menilai ʻAbduh "sangat fakir dalam ilmu hadith,"[757] dan

---

752 Al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl,* 4:415.

753 *Ibid*., 4:414. Hadith Qiyās adalah yang dimaksudkan ialah hadith yang mengandungi soalan Nabi s.a.w. kepada Muʻādh berkenaan kaedah yang belum gunakan apabila memutuskan sesuatu perkara. Muʻādh menjawab bahawa beliau menetapkannya dengan al-Quran, lalu Sunnah, lalu Qiyās (ijtihad). Hadith ini diriwayatkan oleh Abū Dāwūd, kitāb al-Aqḍiyah, bāb Ijtihād al-Ra'y fi al-Qaḍā', no. hadith 3119.

754 Muhammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Taḥrīm Ālāt al-Ṭarb* (Beirut: Dār al-Rayyān, 2005), 54. Al-Ghazālī yang dimaksudkan di sini ialah Sheikh Muhammad al-Ghazālī, seorang tokoh dakwah moden sekaligus penulis buku kontroversi *al-Sunnah al-Nabawiyyah bayn Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadīth*.

755 Muhammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Tamām al-Minnah fi al-Taʻlīq ʻala Fiqh al-Sunnah* (Giza: Dār al-Rāyah, 1409 H), 78-79.

756 Al-Albānī menilai tokoh pembaharu ini sebagai "ulama semasa yang paling jauh daripada ilmu hadith". Lihat Muhammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Qiṣṣah al-Masīḥ al-Dajjāl wa Nuzūl ʻIsā a.s. wa Qatluh Iyyāh* (Amman: Maktabah al-Islāmiyyah, 1421 H), 9.

757 Al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl,* 3:298.

mengatakan bahawa al-Ghazālī "tidak memiliki sentuhan sama sekali dengan ilmu hadith" walaupun seorang tokoh dakwah yang hebat.[758]

Penekanan tentang kepentingan merujuk tokoh yang tepat dalam hadith turut dijumpai dalam ucapan tokoh-tokoh aliran Sufi. Mereka sering mendedahkan kualiti dan darjat keilmuan tokoh-tokoh semasa yang berbincang tentang hadith. Ahmad al-Ghumārī (m. 1380 H/1960 M) pernah berkata: "Guru kami Bakhīt, walaupun sangat 'alim dalam pelbagai ilmu, namun sangat lemah dalam ilmu hadith seperti ulama-ulama al-Azhar Muta'akhirīn."[759] Adik beliau 'Abd Allah (m. 1413 H/1993 M) mencela tokoh sejarahwan Mesir 'Abd al-Wahhāb al-Najjār (m. 1360 H/1941 M) yang sering melemahkan hadith-hadith sahih tanpa ilmu,[760] dan Muhammad Ḥabīb Allah al-Shinqīṭī (m. 1363 H/1944 M) yang "tidak menguasai hadith sama sekali walaupun masyhur sebagai tokoh hadith".[761] Tentang Rashīd Riḍā' (m. 1354 H/1935 M), 'Abd Allah berkata: "Beliau tidak menguasai ilmu hadith melainkan sekadar mencarinya dalam *al-Jāmi' al-Saghīr* atau salah satu *Kutub Sittah*. Ramai yang menyangka beliau seorang *muḥaddith*. Ini adalah sangkaan yang

---

[758] *Ibid.,* 3:117.
[759] Ahmad bin al-Ṣiddīq al-Ghumārī, *Ju'nah al-'Aṭṭār fi Ṭuraf al-Fawā'id wa Nawādir al-Akhbār* (T.t: t.p, t.t.), 73. Tokoh yang beliau maksudkan ialah mufti Mesir sekaligus ulama mazhab Hanafi abad moden: Muhammad Bakhīt bin Husein al-Muṭī'ī (m. 1854 H /1935 M). Lihat biografi ringkas beliau dalam Khayr al-Dīn bin Maḥmūd al-Zirkilī, *al-A'lām* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 2002), 6:50.
[760] 'Abd Allah bin Ṣiddīq al-Ghumārī, "I'lām al-Rāki' al-Sājid bi Ma'na Ittikhādh al-Qubūr Masājid", dicetak bersama 'Abd Allah al-Ghumārī, *Juz Nihāyah al-Āmāl fi Ṣiḥah wa Sharḥ 'Arḍ al-A'māl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009), 62. 'Abd al-Wahhāb al-Najjār seorang pengkaji sekaligus sejarahwan dan ahli fiqh Mesir. Lihat al-Zirkilī, *al-A'lām,* 4:182.
[761] Al-Ghumārī, *Sabīl al-Tawfīq*, 37. Muhammad Ḥabīb Allah bin 'Abdillah bin Ahmad al-Jakanī al-Syinqīṭī, seorang tokoh hadith yang dilahirkan di Syinqīṭ, lalu menetap di Kaherah selepas berpindah ke pelbagai tempat. Beliau seorang pensyarah di Fakulti Uṣūl al-Dīn di Universiti al-Azhar. Antara buku-buku karangan beliau ialah *Zād al-Muslim fimā ttafaqa 'Alayh al-Bukhārī wa Muslim, Dalīl al-Sālik ilā Muwaṭṭā Mālik,* dan *Aṣaḥ mā Warada fi al-Mahdī wa 'Īsā*. Lihat al-Zirkilī, *al-A'lām,* 6:79.

salah."[762] Tokoh Sufi yang lain iaitu ʻAbd Allah al-Hararī (m. 1389 H/1969 M) mengatakan bahawa tokoh Sufi Lubnan Yūsuf al-Nabhānī "bukan ulama hadith, justeru ucapan beliau dalam kritik hadith tidak boleh diambilkira."[763] Sikap ini dilanjutkan oleh Maḥmūd Saʻīd Mamdūḥ yang sering mengingatkan bahawa tokoh-tokoh tertentu tidak boleh dirujuk dalam kritik hadith seperti Ibn Ḥajar al-Ḥaytamī (m. 974 H/1566 M), ʻAli al-Qārī (m. 1014 H/1606 M) dan al-Saghānī (m. 650 H/1252 M).[764]

Kemestian untuk hanya merujuk pakar hadith dalam penetapan status hadith, dengan demikian, telah disepakati oleh tokoh-tokoh hadith semasa daripada pelbagai aliran.[765] Dari sini, penulis merumuskan sebuah kaedah: apabila berlaku pertembungan pendapat antara

---

[762] *Ibid*., 37.

[763] ʻAbd Allah al-Hararī, *Al-Risālah fi Buṭlān*, 52. Yūsuf bin Ismāʻīl bin Yūsuf al-Nabhānī seorang ulama Syam yang menulis banyak buku berkenaan Tasawuf, Syair, dan lain-lain. Antara buku-buku karangan beliau adalah *Jāmiʻ Karāmāt al-Awliyā'* dan *al-Majmūʻah al-Nabhāniyyah fi al-Madā'ih al-Nabawiyyah*. Beliau wafat di Beirut pada tahun 1350 H/1932 M. Lihat al-Zirkilī, *al-Aʻlām,* 8:218.

[764] Lihat Mamdūḥ, *al-Ittijāhāt*, 328, Maḥmūd Saʻīd Mamdūḥ, *Bishārah al-Mu'min bi Taṣḥiḥ Ḥadīth Ittaqū Firāsah al-Mu'min* (T.tp.: t.p., 1995), 41. Ibn Ḥajar al-Haytamī ialah Shihāb al-Dīn Abū al-'Abbās Ahmad bin Muhammad bin ʻAli bin Ḥajar al-Saʻadī al-Anṣārī, seorang ulama dan muhaqqiq Madhdhab Shāfi'ī. Buku-buku beliau sangat banyak, antaranya *Tuḥfat al-Muḥtāj Li Sharḥ al-Minhāj, al-Ṣawā'iq al-Muḥriqah, al-Zawājir 'an Qtirāf al-Kabā'ir*, dan banyak lagi. Lihat al-Zirkilī, *al-Aʻlām,* 1:234. Nūr al-Din Mullā ʻAli bin Sultan Muhammad al-Qārī, seorang ulama yang menguasai banyak ilmu sekaligus pakar fiqh mazhab Hanafi. Beliau berasal daripada Afghanistan lalu menetap di Mekah. Buku-buku beliau dalam bidang hadith antaranya ialah *Sharḥ Mishkāt al-Maṣābīḥ, Sharḥ al-Shamā'il, Sharḥ al-Shifā'*, dan banyak lagi. Lihat al-Zirkilī, *al-Aʻlām,* 5:12. Adapun al-Ṣaghānī, maka beliau ialah Raḍīy al-Dīn al-Ḥasan bin Muhammad bin al-Ḥasan bin Ḥaydar al-ʻAdawī al-ʻUmarī al-Ḥanafī. Beliau seorang ulama yang sangat pakar dalam Bahasa, Fiqh dan Hadith. Beliau dilahirkan di Baghdad, lalu berhijrah ke Baghdad dan Yaman, lalu wafat di Baghdad. Jenazah beliau lalu bawa dan dikuburkan di Mekah atas wasiat daripada beliau. Antara buku-buku karangan beliau dalam ilmu hadith ialah *Mashāriq al-Anwār, Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* dan *Dar al-Saḥābah fi Mawāḍiʻ Wafayāt al-Ṣahābah*. Lihat al-Zirkilī, *al-Aʻlām*, 2:214.

[765] Ḥātim al-ʻAwnī daripada aliran Iḥyā' Manhaj al-Mutaqaddimīn menetapkan ijmak umat Islam atas kesahihan metode kritik ahli hadith dan kewajiban untuk merujuk mereka dalam penetapan status kesahihan hadith. Lihat hujah beliau dalam al-Sharif Ḥātim bin ʻĀrif al-ʻAwnī, *Ikhtilāf al-Muftīn wa al-Mawqif al-Maṭlūb Tijāhah Min ʻUmūm al-Muslimīn* (Riyad: Dār al-Ṣaymaʻī, 2008), 100-115.

dua orang tokoh, salah satunya berpengkhususan hadith dan yang lain bukan, maka pandangan tokoh yang berpengkhususan hadith mesti dimenangkan.

Aplikasi kaedah ini sangat berguna dalam menghuraikan pelbagai kecelaruan kritik yang berpunca daripada mengabaikan kepakaran dan pengkhususan. Salah satunya ialah polemik tentang kesahihan hadith berkenaan usia ʻĀ'ishah apabila menjadi isteri baginda antara ʻAbbās Maḥmūd al-ʻAqqād (m. 1383 H/1964 M) yang melemahkan dan Ahmad Shākir (m.1377 H/1957 M) yang mensahihkan.[766] Pandangan Ahmad Shākir mesti dimenangkan kerana beliau seorang ulama hadith yang terbukti dan diiktiraf keilmuannya dalam ilmu ini. Sebaliknya, al-ʻAqqād tidak mengetahui ilmu hadith walaupun terkenal sebagai tokoh pemikir dan sasterawan ulung.[767]

Aplikasi kaedah ini turut berkaitan dengan semua perdebatan tentang status hadith antara tokoh-tokoh hadith semasa seperti ʻAbd al-Rahman al-Muʻallimī (m. 1386 H/1967 M), Muṣṭafā al-Siba'i (m. 1384 H/1967 M) dan Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī dengan kalangan modenis seperti Maḥmūd Abū Rayyah (m. 1970 M), Muhammad al-Ghazālī (m. 1416 H/1996 M), Khālid al-Jundī dan lain-lain. Jika tokoh-tokoh modenis ini mensahihkan

---

766 Lihat ʻAbbās Maḥmūd al-ʻAqqād, *al-Ṣiddīqah bint al-Ṣiddīq* (Kaherah: Muassasah Hindawī, 2013), 39, Ahmad Shākir, *Jamharah Maqālāt al-ʻAllāmah al-Shaykh Aḥmad Shākir* (Giza: Dār al-Riyāḍ, 2005), 1:353. Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī mengulas perkara ini dalam sebuah kuliah. Lihat Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī, "al-Radd ʻala al-Ustādh Khālid al-Jundī wa Zuwāj al-Nabi s.a.w. min ʻĀ'ishah Wahiya Saghīrah", laman sesawang *Islamway*, dicapai 10 November 2008, http://www.islamway.net/?iw_s=Lesson&iw_a=view&lesson_id=86106.

767 Lihat biografi al-ʻAqqad dalam al-Zirkilī, *al-Aʻlām*, 3:266.

hadith yang dilemahkan oleh tokoh-tokoh hadith tersebut, atau melemahkan hadith-hadith yang mereka sahihkan, maka pandangan tokoh-tokoh hadith mesti selalu dimenangkan.[768]

4.2.2. Kaedah Kedua: Tingkat Kepakaran Ahli Hadith

Walaupun kalangan ahli hadith adalah satu-satunya rujukan dalam penetapan status hadith, kita mesti menyedari bahawa kepakaran ahli hadith bertingkat-tingkat. Mereka tidak sama rata dalam hafalan, keluasaan riwayat, ketelitian dan kedalaman analisis. Sesetengah ahli hadith memang diiktiraf memiliki kepakaran yang tinggi dalam bidang ini. Bagaimanapun, ramai dalam kalangan mereka yang hanya meriwayatkan hadith tanpa memiliki kepakaran memadai untuk melakukan kritik hadith.

Tingkat keilmuan ahli hadith secara umum ditandai dengan gelaran-gelaran ilmiah yang ditetapkan ke atas mereka seperti *al-Ḥadīthī* (pemula), *al-Musnid, ʻĀlim al-Ḥadīth, al-Muḥaddith, al-Mufīd, al-Ḥāfiẓ dan Amīr al-Mu'minin fi al-Ḥadīth*.[769] Kelayakan dalam menilai perawi dan hadith hanya boleh dilakukan oleh seseorang yang telah mencapai

---

[768] Tokoh-tokoh aliran modenis sangat sering menyentuh perbincangan tentang kritik hadith dalam buku-buku mereka, akan tetapi kaedah yang mereka gunakan seringkali menyalahi pandangan ahli hadith. Untuk ulasan ringkas dan padat berkenaan kritik kalangan Modernis terhadap Sunnah dan perdebatan yang tercetus daripadanya, lihat Brown, *Hadith*, 243-250. Lihat juga diskusi seorang tokoh al-Azhar ʻAbd al-Mawjūd ʻAbd al-Laṭīf tentang pemikiran kritis tokoh-tokoh modenis terhadap Sunnah, yang beliau istilahkan dengan *Adʻiyā' al-ʻIlm* (*pseudo* ulama), dalam ʻAbd al-Mawjūd Muhammad ʻAbd al-Laṭīf, *al-Sunnah al-Nabawiyyah Bayna Duʻāt al-Fitnah wa Adʻiyā' al-ʻIlm* (Kaherah: t.p., 1991), 117-236.

[769] Untuk diskusi berkenaan definisi dan tingkatan gelaran-gelaran ini, sila rujuk al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī*, 27-34, Mamdūḥ, *al-Ittijāhāt al-Ḥadīthiyyah*, 17-24.

darjat *ḥāfiẓ* dan *muḥaddith nāqid* sahaja. Ucapan tokoh yang hanya bergelar *Musnid*, atau gelaran-gelaran yang lebih rendah daripada itu, tidak diambilkira dalam perbincangan ini.[770] Perkara ini pernah diisyaratkan oleh Ibn Mandah (m. 395 H/1005 M) apabila pakar hadith ini menegaskan bahawa "Allah mengkhaskan segelintir orang sahaja dalam mengetahui (ilmu) berkenaan hadith-hadith ini daripada kebanyakan kalangan yang mendakwa dirinya ahli hadith."[771]

Memastikan darjat keilmuan seorang tokoh hadith sangat penting untuk mengetahui nilai pandangan beliau dalam kritik hadith. Ingatan tentang perkara ini dijumpai dalam kajian-kajian tokoh-tokoh hadith semasa daripada kalangan Sufi dan Salafi sekaligus. Dalam kajiannya tentang status hadith *basmalah*, Ahmad al-Ghumārī (m. 1380 H/1960 M) mengingatkan untuk tidak mengambil begitu sahaja ucapan tokoh-tokoh hadith Muta'akhirīn, para penulis *shurūh* dan *ḥawāshī*, yang menetapkan hadith ini *Mutawātir*, *Mashhūr*, Hasan ataupun Sahih.[772] Beliau turut sering mengkritik 'Abd al-Ra'ūf al-

[770] Mamdūḥ, *Al-Ittijāhāt al-Ḥadīthiyyah*, 17. Lihat juga al-Hararī, *Al-Risālah fi Buṭlān*, h. 50-52.
[771] Ibn Rajab, *Sharh 'Ilal*, 1:34. Ibn al-Athīr (m. 606 H/1210 M) menceritakan bahawa kebanyakan ahli hadith di zaman beliau adalah orang awam yang tidak pernah menimba ilmu daripada ulama. Mereka hanya mengambil riwayat daripada orang awam yang sama dengan mereka. Lihat ucapan beliau yang dinukilkan oleh Abū 'Abd Allah Muhammmad bin Jamāl al-Dīn 'Abd Allah bin Bahādur al-Zarkashī, *al-Nukat 'ala Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ* (Riyad: Aḍwā' al-Salaf, 1998), 1:46.
[772] Ahmad bin Ṣiddīq al-Ghumārī, *al-Isti'ādhah wa al-Ḥasbalah Miman Ṣaḥḥaḥ Ḥadīth al-Basmalah: Kull Amr Dhī Bāl lā Yubda'u fīhi Bibismillah al-Rahmān al-Rahim Fahuwa Aqṭa'* (Riyad: Maktabah Ṭabariyyah, t.t.), 3.

Munāwī (m. 1031 H/1622 M), seorang tokoh hadith dari Mesir dan pensyarah kitab *al-Jāmi' al-Saghīr*, yang dinilai sangat lemah dalam kritik hadith.[773]

Sikap yang sama dapat ditemui dalam ucapan al-Albānī (m. 1420 H/1999 M) yang sering mengkritik dan menilai kadar keilmuan tokoh-tokoh hadith sebelumnya. Beliau misalnya mengatakan bahawa ahli hadith Sufi dari Maghribi 'Abd al-Ḥay al-Kattānī (m. 1382 H/1962 M) memiliki hafalan yang kuat beliau namun lemah dalam kritik hadith.[774] Perkara yang sama terlihat dalam kritikan Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī ke atas Ibn Himmāt al-Dimashqī (m. 1145 H/1761 M), Nūr al-Dīn al-Haythamī (m. 807 H/1404 M), dan Al-Būṣīrī (m. 840 H/1436 M). Beliau mengatakan bahawa ketiga-tiga tokoh sering disangka pakar hadith padahal sangat lemah dalam kritik.[775]

Daripada huraian di atas, kita dapat merumuskan bahawa pertembungan pendapat yang berlaku antara dua tokoh hadith atau lebih menuntut pengamatan darjat kepakaran tokoh-tokoh tersebut. Pandangan tokoh yang memiliki kepakaran kritik mesti dimenangkan ke atas tokoh yang tidak memilikinya.

---

[773] Al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl,* 1:484 dan 2:451. Muhammad 'Abd al-Ra'ūf bin Tāj al-'Ārifīn bin 'Ali bin Zayn al-'Ābidīn al-Ḥaddādī al-Munāwī. Buku-buku karangan beliau melebihi 80 tajuk. Antaranya ialah *al-Taysīr Sharḥ al-Jāmi' al-Ṣaghīr, Fayḍ al-Kabīr, Sharḥ al-Shamā'il*, dan banyak lagi. Beliau wafat di KAherah pada tahun 1031 H/1622 M.

[774] Al-Albānī, *Silsilah Al-Aḥādīth Al-Ḍa'īfah*, 5:33. 'Abd al-Ḥay bin 'Abd al-Kabīr bin Muhammad bin 'Abd al-Kabīr al-Kattānī adalah penulis kitab *Fahras al-Fahāris* yang sangat masyhur.

[775] Al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl,* 4:552, 557 dan 561.

Sebagai contoh bentuk aplikasi kaedah ini, penulis mengajukan polemik tentang kesahihan hadith ‘Abd al-Rahman bin Zayd bin Aslam daripada ayahnya daripada datuknya daripada Umar bin al-Khaṭṭāb, Rasulullah bersabda:

لَمَّا اقْتَرَفَ آدَمُ الخَطِيْئَةَ قَالَ: يَا رَبِّ أَسْأَلُكَ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ لِمَا غَفَرْتَ لِي .

Terjemahan: Apabila Adam melakukan dosa, beliau berkata: Wahai tuhan, aku meminta dengan hak Muhammad, ampunkanlah aku.[776]

Tokoh hadith beraliran Sufi Muhammad bin ‘Alwī al-Mālikī (m. 1425 H/2004 M) menetapkan bahawa hadith ini sahih lalu berhujah dengannya sebagai dalil keharusan tawasul. Beliau menisbahkan *taṣḥīḥ* tersebut kepada al-Ḥākim (m. 405 H/1012 M), al-Bayhaqī (m. 458 H/1066 M), al-Subkī (m. 756 H/1355 M), al-Suyūṭī (m. 911 H/1505 M), al-Qasṭallānī (m. 923 H/1517 M) dan al-Zarqānī (m. 1122 H/1710 M).[777] Pandangan ini dikritik oleh tokoh-tokoh Salafi yang menilai hadith ini batil dan palsu.[778] Menurut Ṣālīḥ bin ‘Abd al-‘Azīz Al al-Shaykh, menisbahkan penilaian Sahih kepada al-Bayhaqī dan al-Suyūṭī adalah satu kesilapan. Kedua-duanya tidak mensahihkan hadith ini secara tersurat. Begitu juga al-Subkī yang hanya menukil dan menuruti *taṣḥīḥ* al-Ḥākim. Adapun al-Qasṭallānī dan al- Zarqānī, kedua-duanya tidak memiliki kepakaran dalam kritik hadith,

[776] Hadith ini diriwayatkan oleh al-Ḥākim, al-Mustadrak, Kitāb Tawārikh al-Mutaqaddimīn min al-Anbiyā’ wa al-Mursalīn, wa min kitāb āyāt Rasulillah allatī hiya dalā’il al-nubuwwah, no. hadith 4228.
[777] ‘Alwī al-Mālikī, *Mafāhim Yajib an Tusaḥḥaḥ,* 121 dan seterusnya.
[778] Lihat al-Albānī, *Silsilah Al-Aḥādīth Al-Ḍa’īfah,* 1:88.

justeru tiada pemberatan dalam *taṣḥīḥ* mereka.[779] Selepas membandingkan hujah al-Mālikī dan pengkritiknya, penulis berpandangan bahawa Ṣālīḥ Āl al-Shaykh memiliki darjat kepakaran yang lebih tinggi berbanding al-Mālikī.[780] Justeru, kritik hadith beliau menurut penulis mesti lebih didahulukan.

4.2.3. Kaedah Ketiga: Keunggulan Ahli Hadith Mutaqaddimīn

Pembahagian ahli hadith menjadi kalangan Mutaqaddimīn dan Muta'akhirīn sering dijumpai dalam kitab-kitab *Muṣṭalaḥ*.[781] Meskipun terdapat perdebatan tentang garis masa yang memisahkan kedua-dua kalangan, akan tetapi ahli hadith Mutaqaddimīn diiktiraf memiliki kelebihan ke atas kalangan selepasnya. Pandangan ini lebih kuat berbanding pendapat sesetengah ulama yang menafikan kelebihan ahli hadith terdahulu ke atas kalangan terkemudian. Menurut al-Ṣan'ānī (m. 1182 H/1768 M), tiada perbezaan antara kalangan terdahulu dan terkemudian selain bilangan perantara (*al-wasā'iṭ*) dalam sanad. Kalangan terkemudian malah memiliki kelebihan kerana kemudahan buku-buku rujukan yang tidak dimiliki oleh kalangan terdahulu.[782] Seperti beliau, 'Abd al-Ḥay al-Laknawī

---

[779] Lihat ulasan Ṣālīḥ bin 'Abd al-'Azīz Al al-Shaykh, *Hādhihi Mafāhimunā* (Riyad: al-Ri'āsah al-'Āmmah li Idārāt al-Buḥūth al-'Ilmiyyah wa al-Iftā' wa al-Da'wah wa al-Irshād, t.t.), 20-28.

[780] Tidak dinafikan beliau adalah seorang ahli hadith bergelar *musnid* dan memiliki doktor falsafah dalam ilmu hadith. Untuk biografi beliau, lihat Yūsuf al-Mar'ashlī, *'Iqd al-Jauhar fī 'Ulamā' al-Rub' al-Awwal min al-Qarn al-Khāmis 'Ashar* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2006), 2:2037-2041.

[781] Lihat tempat-tempat penggunaan kedua-dua istilah ini dalam kitab-kitab Muṣṭalaḥ dalam al-Malyabārī, *al-Muwāzanah*, 47-58.

[782] Lihat Muhammad bin Ismā'il al-Ṣan'ānī, *Irshād al-Nuqqād ilā Taysīr al-Ijtihād* (Kuwait: Dār al-Salafiyyah, 1985), 103-107.

(m.1304 H/1886 M) menafikan keawalan masa sebagai faktor penilaian dalam tarjih. Beliau menegaskan bahawa kalangan terkemudian seringkali menemukan *‘illah* yang terluput dari pandangan tokoh-tokoh terdahulu.[783]

Tidak dinafikan bahawa sekadar keterdahuluan memang bukan faktor pemberat bagi sesuatu pendapat. Kelebihan ahli hadith Mutaqaddimīn ke atas ahli hadith Muta’akhirīn bukan senioriti, akan tetapi kepakaran dan keistimewaan yang tidak dimiliki oleh kalangan selepas mereka. Menurut Ḥamd bin Ibrāhīm al-‘Uthmān, faktor-faktor utama yang membuat kritik hadith Mutaqaddimīn lebih tepat berbanding Muta’akhirīn ialah keawalan masa (*taqaddum*), ketinggian sanad, kejelasan terminologi (*iṣṭilāḥ*), peluang melihat sendiri *uṣūl* (buku-buku catatan) perawi dan menguji secara langsung hafalan mereka, peluang untuk menyaksikan secara langsung indikasi dan petanda (*qarā’in*), peluang untuk berjumpa dan bermuzakarah dengan pakar.[784] Semua faktor ini menempatkan kritik hadith kalangan Mutaqaddimīn lebih tepat dan teliti berbanding kritik hadith Muta’akhirīn dan semasa. Oleh kerana mengiktiraf kelebihan ini, tokoh-tokoh hadith Muta’akhirīn sendiri menegaskan kemestian untuk tunduk kepada ketetapan palsu, *ma’lul* dan sahih daripada ahli hadith Mutaqaddimīn.[785] Kemampuan kalangan Muta’akhirīn untuk melihat *‘illah*

---

[783] Al-Laknawī, *al-Ajwibah al-Fāḍilah,* 180.
[784] Ḥamd bin Ibrāhīm al-‘Uthmān, *al-Muḥarrar fi Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth* (Amman: al-Dār al-Athariyyah, 2008), 308 dan seterusnya.
[785] Mereka adalah al-‘Ālā’ī (m.761 H/1359 M), Ibn Ḥajar (m .852 H/1448 M), al-Sakhāwī (m. 902 H/1497 M) dan lain-lain. Lihat nukilan ucapan mereka dalam al-Malyabārī, *al-Muwazanah,* 34-35. al-Sulaymānī, *Itḥāf al-Nabīl,* 2:68.

yang terluput daripada pemerhatian ahli hadith kalangan Mutaqaddimīn adalah dakwaan tanpa bukti.[786]

Menurut Ḥātim al-ʻAwnī, tingkat kepakaran ahli hadith dapat disamakan dengan hierarki kelayakan ijtihad *fuqahā'* yang terbahagi menjadi *Mujtahid Muṭlaq Mustaqil, Mujtahid Muṭlaq Ghayr Mustaqil, Mujtahid Muqayyad, Muttabiʻ* dan *Muqallid*. Setiap tokoh yang berada dalam tingkat yang lebih rendah tidak boleh menyalahi yang lebih tinggi daripadanya. Sebagaimana dalam fiqh, darjat *Mujtahid Muṭlaq Mustaqil* dalam hadith hanya dimiliki oleh tokoh-tokoh pakar (*nuqqād*) dan *ḥuffāẓ* terdahulu sahaja.[787]

Pengelasan yang lebih jelas terdapat dalam kenyataan Muqbil bin Hādī al-Wādiʻī. Menurut beliau, ahli hadith terbahagi menjadi tiga: pakar (*nāqid*), penukil (*nāqil*) dan pengkaji (*bāḥith*). Pakar ialah kalangan yang memiliki kemampuan menyingkap dan menetapkan *ʻillah* dan *shudhūdh* dalam hadith. Menurut Muqbil, kelayakan ini hanya dimiliki oleh imam-imam terdahulu sahaja seperti Ahmad (m. 241 H/855 M), al-Nasā'ī (m. 303 H/915 M), ʻAli bin al-Madīnī (m. 234 H/849 M), al-Bukhārī (m. 256 H/870 H), Abū Ḥātim (m. 277 H/890 M), Abū Zurʻah (m. 264 H/878 M) dan seumpamanya. Kalangan penukil ialah tokoh-tokoh yang tidak berkelayakan untuk menyingkap *ʻillah* dan *shudhūdh* selain meriwayatkan daripada kalangan pakar sebelum mereka. Mereka adalah kebanyakan

---

786 Lihat al-Wādiʻī, *al-Muqtaraḥ*, 39.

787 Ḥātim al-ʻAunī, *Iḍā'āt Baḥthiyyah*, 359. Kesimpulan ini selari dengan penegasan Ibn Rajab al-Hanbali yang menetapkan bahawa ilmu ʻilal telah "telah dilipat sejak lama." Ibn Rajab, *Sharh* ʻ*Ilal*, 2:467.

ahli hadith Muta’akhirīn seperti al-Bayhaqī (m. 458 H/1066 M), Ibn Rajab (m.795 H/1393 M), al-‘Ālā’ī (m. 761 H/1359 M) dan Ibn Ḥajar (m. 852 H/1448 M).[788] Kalangan pengkaji ialah tokoh-tokoh hadith moden dan semasa yang melakukan penelitian dan kajian dalam kritik hadith. Mereka tidak memiliki hafalan dan kepakaran yang melayakkan dirinya mencapai darjat *ḥāfiẓ*. Justeru ucapan mereka tidak boleh ditempatkan sama atau lebih tinggi daripada ucapan pakar.[789]

Daripada penjelasan di atas, penulis merumuskan sebuah kaedah: apabila berlaku pertembungan kritik antara tokoh hadith Mutaqaddimīn dan Mutaakhirin, maka penilaian ahli hadith Mutaqaddimīn mesti dimenangkan. Bukan kerana aspek senioriti mereka, akan tetapi kerana kepakaran dan pengetahuan tentang sebab-sebab kesahihan dan kelemahan yang lebih mendalam. Bagaimanapun, kaedah ini terikat dengan syarat tokoh Mutaqaddimīn itu tidak *Mutasāhil*. Kalangan *Mutasāhil* dikecualikan kerana mereka mengamalkan metode kritik yang berbeza dengan jumhur ahli hadith Mutaqaddimīn.

Pengukuhan kaedah ini dapat dijumpai dalam banyak ucapan tokoh-tokoh hadith semasa. ‘Abd al-Rahman al-Mu‘allimī (m. 1386 H/1967 M) menegaskan bahawa kalangan Mutaqaddimīn “lebih berwibawa dan lebih sempurna berbanding Muta’akhirīn. Meskipun

---

788 Al-Wusabi, *al-Fatāwā al-Ḥadīthiyyah,* 1:392.
789 Lihat *ibid.*, 1:389. Pandangan ini dipersetujui oleh murid beliau Abū al-Ḥasan al-Sulaymānī yang menegaskan bahawa Al-Dhahabī dan Ibn Ḥajar tidak termasuk kalangan imam yang berbincang tentang perawi. Kedua-duanya hanya mujtahid dalam mentarjih ucapan-ucapan ulama berkenaan perawi (*mujtahid fi aqwāl al-a’immah fi al-ruwāt*). Ijtihad mereka terdedah kepada benar dan salah. Justeru, jika Imam Ahmad melemahkan perawi, namun al-Dhahabī menilainya *Thiqah*, maka ucapan al-Dhahabī tidak diterima. Lihat al-Sulaymānī, *Itḥāf al-Nabīl,* 1:79-80, 239.

kalangan Muta’akhirīn memiliki ilmu yang luas, akan tetapi kami melihat mereka sering bermudah (*tasāhul*) dalam menilai sahih ataupun hasan.”[790] Apabila ditanya tentang sebuah hadith yang dilemahkan oleh imam-imam Mutaqaddimīn namun disahihkan oleh tokoh-tokoh Muta’akhirīn, Muqbil al-Wādi‘ī (m. 1422 H/2001 M) tegas menjawab bahawa “ulama terdahulu mesti didahulukan dalam perkara ini sebab mereka, sebagaimana yang telah kami jelaskan, mengetahui semua jalur-jalur sanad tersebut”.[791]

Aplikasi kaedah ini mendedahkan cacat dalam banyak kajian kritik hadith semasa. Kajian-kajian tersebut sering mengabaikan darjat kepakaran ahli hadith dan menyamakan antara pandangan pakar dan bukan pakar. Salah satunya sebuah kajian tentang hadith solat tasbih yang bertajuk *al-Tanqīḥ limā Jā’a fi Ṣalāh al-Tasbīḥ* oleh Jāsim bin Sulaymān al-Dūsarī. Beliau menetapkan dua kumpulan ahli hadith yang berbeza pandangan dalam hadith ini.[792] Kumpulan yang mensahihkan hadith ini ialah al-Ḥākim (m. 405 H/1012 M), al-Bayhaqī (m. 458 H/1066 M), al-Mundhirī (m. 656 H/1258 M), al-Subkī (m. 756 H/1355 M), al-‘Alā’ī (m. 761 H/1359 M), dan tokoh-tokoh semasa seperti Shu‘ayb al-Arnā’uṭ dan Nūr al-Dīn ‘Itr. Kumpulan yang melemahkan ialah Ahmad bin Ḥanbal (m. 241 H/855 M), al-Tirmidhī (m. 279 H/892 M), al-‘Uqaylī (m. 322 H/934 M), Ibn Khuzaymah (m. 311 H/923 M), Ibn Taymiyyah (m. 728 H/1328 M), Ibn al-Jawzī (m. 597 H/1201 M), dan lain-

[790] Al-‘Uthmani, *al-Muḥarrar*, 335.
[791] Al-Wādi‘ī, *al-Muqtaraḥ*, 39.
[792] Lihat Jāsim bin Sulaymān al-Dūsarī, *al-Tanqīḥ limā Jā’a fi Ṣalāh al-Tasbīḥ* (Beirut: Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyyah, 1986), 64-85.

lain. Menurut penulis, pembahagian ini satu bentuk pengabaian tingkat kepakaran ahli hadith. Tokoh-tokoh dalam kumpulan kedua sebahagian besarnya ialah para pakar yang sangat menguasai ilmu kritik hadith. Ucapan mereka tidak sepatutnya diletakkan setaraf dengan para penukil dan pengkaji yang disebutkan dalam kumpulan pertama.

Sebuah kes pertembungan yang lain terlihat dalam diskusi tentang status hadith:

مَنْ وَسَّعَ عَلَى عِيَالِهِ فِي يَوْمِ عَاشُورَاءَ وَسَّعَ اللهُ عَلَيْهِ فِي سَنَتِهِ كُلِّهَا

> Terjemahan: Siapa yang memberi keluasan bagi ahli keluarganya pada hari ‘Asyura maka Allah akan memberi keluasan (rezeki) baginya hingga ke akhir tahun.[793]

Meskipun diriwayatkan menerusi tujuh jalur sanad, namun hadith ini dinilai lemah bahkan palsu oleh ramai ahli hadith terdahulu seperti Ahmad bin Ḥanbal (m. 241 H/855 M), Abū Zur‘ah (m. 264 H/878 M), al-‘Uqaylī (m. 322 H/934 M) dan al-Dāraquṭnī (m. 385 H/995 M).[794] Namun begitu, status hadith ini dikuatkan oleh beberapa tokoh hadith Muta’akhirīn dan Semasa. Sesetengah daripada mereka mensahihkannya seperti al-‘Irāqī (m. 806 H/1404 M) dan Ahmad al-Ghumārī (m. 1380 H/1960 M). Beberapa yang lain menilainya Hasan kerana kumpulan sanadnya seperti al-Bayhaqī (m. 458 H/1066 M), Ibn al-Qaṭṭān

---

[793] Diriwayatkan oleh al-Ṭabarānī, al-Mu‘jam al-Awsaṭ, dhikr man ismuh Hāshim, no. hadith 9302.
[794] Lihat ‘Abd al-Rahman bin ‘Ali Ibn al-Jawzī, *Kitāb al-Mawḍū‘āt min al-Aḥādīth al-Marfū‘āt* (Beirut: Dār Ibn Hazm, 2008), 450, Ibn al- Jawzī, *Al-‘Ilal al-Mutanāhiyah* (Pakistan: Idārah al-‘Ulūm al-Athariyyah, 1981), 2:63, Ahmad bin ‘Abd al-Halim Ibn Taymiyyah, *Aḥādīth al-Qaṣṣāṣ* (Kaherah: Dār al-Miṣriyyah al-Lubnāniyyah, 1993), 89.

(m. 628 H/1230 M) dan ‘Abd Allah al-Ghumārī (m. 1413 H/1993 M).[795] Sekali lagi, ketetapan ahli hadith terdahulu mesti diutamakan kerana kelebihan ilmu dan kepakaran yang mereka miliki.

4.2.4. Kaedah Keempat: Klasifikasi *Mutasāhil, Mutashaddid* dan *Mu‘tadil*

Salah satu cara yang dapat dilakukan dalam pertembungan kritik ialah mengamati kecenderungan semua tokoh yang terlibat sama ada termasuk dalam kategori *Mutasāhil* (bermudah), *Mutashaddid* (sukar) dan *Mu‘tadil* (bersederhana), lalu mentarjih pandangan *Mu‘tadil* ke atas kedua-dua kategori yang lain. Kaedah ini dicadangkan ‘Abd al-Ḥay al-Laknawī (m. 1304 H/1886 M) dan Sa‘ad Āl al-Ḥumayd.[796] Secara ringkas, *Mutasāhil* adalah sifat yang diberikan kepada tokoh yang sering menetapkan status perawi atau hadith lebih tinggi daripada yang sepatutnya. *Mutashaddid* adalah sebaliknya. Sifat ini diberikan kepada tokoh yang sering menetapkan status perawi atau hadith lebih rendah daripada yang sepatutnya. *Mu‘tadil* berada di antara kedua-duanya: beliau menetapkan status perawi atau hadith dalam tingkatan yang sepatutnya tanpa lebih ataupun kurang.

Menurut al-Ṣan‘ānī (m. 1182 H/1768 M), ikhtilaf dalam kritik adalah salah satu bentuk perbezaan dalam riwayat. Apabila seorang tokoh mensahihkan hadith, hakikatnya

---

[795] Lihat al-Jubārī, *al-Ijtihād al-Fiqhī*, 202-204.
[796] Lihat al-Laknawī, *al-Ajwibah al-Fāḍilah*, 161-162, Saad Al al-Humayd, *al-Fatāwā al-Ḥadīthiyyah*, 112.

beliau sedang mengkhabarkan bahawa para perawi hadith berkenan thiqah, sanadnya bersambung, dan tiada *'illah* ataupun *shudhūdh* padanya. Status tokoh-tokoh penilai hadith adalah seperti para perawi hadith juga. Sebahagian mereka bertaraf imam *hujjah*, ada juga yang memiliki kelemahan dan tergesa-gesa dalam menilai status hadith. Beliau lalu berkata: "Oleh yang demikian, para pengkaji yang tinggi semangat wajib mengkaji keadaan para imam seperti mengkaji keadaan para perawi dan selalu merujuk sejarah. Dengan begitu, ia akan mengetahui hakikat tokoh-tokoh ilmu ini, lalu melihat siapa yang wajib digantung ucapannya, diterima, ataupun ditolak."[797]

Muṣṭafā al-Sulaymānī menjelaskan bahawa status tokoh hadith diketahui menerusi kenyataan ulama yang sezaman dan terkemudian daripadanya, atau menerusi kaedah *istiqra'*, iaitu membandingkan setiap ucapan beliau dengan praktik ahli hadith *Mu'tadil*. Jika ucapan beliau sering menyebelahi mereka, maka beliau termasuk dalam kalangan *Mu'tadil*. Jika sering menyalahi, maka beliau dihukum sebagai *Mutasāhil* atau *Mutashaddid* mengikut bentuk-bentuk penyalahan tersebut.[798] Beliau seterusnya menyebutkan bahawa tokoh-tokoh yang terkenal *Mu'tadil* dalam menilai hadith ialah al-Bukhārī (m. 256 H/870 H), Muslim (m. 261 H/875 M), Abu Ḥātim (m. 277 H/890 M), Abu Zur'ah (m. 264 H/878 M), Abū Dāwūd (m. 275 H/889 M), al-Nasā'ī (m. 303 H/915 M), al-Dāraquṭnī (m. 385 H/995 M), al-Bayhaqī (m.458 H/1066 M) dan Ibn 'Abd al-Bar (m.

---

[797] Al-Ṣan'ānī, *Irshād al-Nuqqād,* 123.
[798] Al-Sulaymānī, *Itḥāf al-Nabīl*, 1:168.

463 H/1071 M). Adapun tokoh-tokoh sering dinilai *Mutasāhil* ialah al-Tirmidhī (m. 279 H/892 M), Ibn Khuzaymah (m. 311 H/923 M), Ibn Ḥibbān (m. 354 H/965 M) dan al-Ḥākim (m. 405 H/1012 M).[799] Sebaliknya, Ibn al-Jawzī (m. 597 H/1201 M), al-Jawzaqānī (m. 259 H/873 M) dan al-Saghānī (m. 650 H/1252 M) sering dinilai *Mutashaddid* kerana sukar mensahihkan hadith dan bermudah menilai palsu.[800]

Perlu diingatkan bahawa penetapan dalam salah satu kategori di atas bersifat relatif. ‘Abd al-Rahman al-Mu‘allimī (m. 1386 H/1967 M) berkata: “Gelaran masyhur bahawa seseorang imam tertentu *Mutasāhil* atau *Mutashaddid* tidak bersifat mutlak. Sebahagian mereka *Mutasāhil* dalam satu aspek, *Mutashaddid* pada aspek yang lain mengikut keadaan dirinya.”[801] Sifat *Tasāhul* yang ditetapkan ke atas al-Dāraquṭnī misalnya hanya berkaitan dengan sikap beliau terhadap perawi *majhūl* sahaja.[802] Ketetapan tersebut tidak berkaitan dengan semua aspek kritik hadith. Selain itu, ketetapan *Mutasāhil* ataupun *Mutashadid* bukan bermakna menolak semua pandangan tokoh berkenaan. Sebaliknya, pandangan beliau tetap diterima dan diambilkira selagimana tidak bertentangan dengan pandangan tokoh *Mu‘tadil* atau hadith berkenaan terbukti mengandungi *‘illah*. Apabila mengulas *tasāhul* al-Ḥākim, Ibn al-Ṣalāḥ (m. 643 H/1245 M) menetapkan bahawa hadith yang beliau sahihkan namun tidak dijumpai sokongan ataupun bantahan daripada ahli hadith yang lain

---

[799] Lihat Ibn al-Ṣalāḥ, *‘Ulūm al-Ḥadīth,* 22, al-Laknawī, *al-Ajwibah al-Fāḍilah,* 160-181.
[800] Al-Laknawī, *ibid*., 164.
[801] ‘Abd al-Raḥmān bin Yaḥyā al-Mu‘allimī, “Mukadimah al-Muḥaqqiq”, dalam Muhammad bin ‘Ali al-Shaukānī, *Nayl al-Awṭār Sharḥ Muntaqā al-Akhbār min Aḥādīth Sayyid al-Akhyār* (Mesir: Muṣṭafā al-Bābi al-Ḥalabī, 1987), 8. Ucapan ini disetujui oleh Muṣṭafā al-Sulaymānī, *Itḥāf al-Nabīl,* 1:168.
[802] Al-‘Uthmānī, *al-Muḥarrar,* 304.

adalah hasan melainkan jika mengandungi *‘illah* yang melemahkannya.[803] Prinsip ini disetujui oleh tokoh-tokoh hadith semasa seperti al-Sulaymānī dan Ḥassān ‘Abd al-Mannān.[804]

Dari sini, kita boleh merumuskan kaedah: apabila berlaku perselisihan antara tokoh *Mutasāhil* atau *Mutashaddid* dengan tokoh *Mu‘tadil* berkenaan status kesahihan hadith, maka pandangan tokoh *Mu‘tadil* mesti didahulukan.[805] Aplikasi kaedah ini sangat banyak ditemui dalam setiap diskusi kritik hadith ulama Muta’akhirīn. Bagaimanapun, pengamalan kaedah ini dalam pertembungan kritik hadith semasa tidak mudah bahkan sangat sensitif. Setiap tokoh selalu berkaitrapat dengan aliran dan mazhab tertentu. Justeru menempatkan seseorang tokoh dalam kategori *Mutasāhil* ataupun *Mutashaddid* selalu mencetuskan protes daripada penyokong aliran atau mazhab tersebut. Meski begitu, penulis berpandangan pengkategorian ini wajar dilakukan untuk memudahkan tarjih dan menimbang pandangan yang terkuat. Berikut ini adalah pengkategorian penulis bagi beberapa tokoh hadith semasa berpandukan ketetapan para pengkaji yang hidup sezaman dan yang terkemudian daripada mereka. Kajian ditujukan kepada tokoh-tokoh yang paling aktif dan berpengaruh dalam wacana kritik hadith moden iaitu Ahmad Shākir, Ahmad al-Ghumārī dan Nāṣir al-Dīn al-Albānī.

---

803 Ibn al-Ṣalāḥ, *‘Ulum al-Hadith,* 22.
804 Lihat al-Sulaymānī, *Itḥāf al-Nabīl,* 1:81, Ḥassān ‘Abd al-Mannān, *Ḥiwār Ma‘a al-Shaykh al-Albānī fi Munāqashah Li Ḥadīth ‘Irbāḍ bin Sāriyah* (Beirut: al-Manhaj al-‘Ilmi, t.t.), 120.
805 Lihat al-Laknawī, *al-Ajwibah al-Fāḍilah,* 161-162.

Ahmad Shākir layak disebut sebagai tokoh kebangkitan hadith di Mesir. Kajian terhadap metode kritik hadith beliau mendapati bahawa Ahmad Shākir termasuk dalam kategori *Mutasāhil*. Beliau didapati sering bermudah mensahihkan hadith-hadith yang tidak mencukupi syarat-syarat kesahihan. Perkara ini ditegaskan Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī, Maḥmūd Sa'īd Mamdūḥ, Shu'ayb al-Arnā'ūṭ dan Muṣṭafā al-'Adawī.[806] Apabila menceritakan tokoh-tokoh hadith di zamannya, 'Abd Allah al-Ghumārī berkata: "Di antara mereka ialah Sheikh Ahmad bin Muhammad Shākir. Beliau menguasai ilmu hadith dengan baik sebagaimana yang terlihat dalam kitab-kitab yang beliau tahqiq. Hanya sahaja beliau tidak menguasai dan mengambil berat '*ilal* (cacat-cacat tersembunyi dalam hadith). Beliau mensahihkan hadith-hadith Ibn Lahi'ah meski mengetahui ucapan (ahli hadith) perihal dirinya. Beliau memiliki pandangan tersendiri tentangnya."[807] Seorang pengkaji kritik hadith Ahmad Shākir, Mutawalli al-Barajili merumuskan: "Mengikut klasifikasi pengkaji hadith menjadi *Mutashadid*, *Mu'tadil* dan *Mutasāhil*, Syeikh termasuk dalam kumpulan pengkaji hadith yang *Mutasāhil*."[808]

Dunia moden turut menyaksikan kemunculan seorang tokoh Sufi dari Maghribi yang aktif dalam kajian hadith, iaitu Abū al-Fayḍ Ahmad bin Ṣiddīq al-Ghumārī. Di mata tokoh-tokoh Sufi, beliau adalah satu-satunya ahli hadith moden yang telah mencapai darjat *ḥāfiẓ*

---

[806] Lihat al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl*, 1: 184-193, Mamdūḥ, *al-Ittijāhāt al-Ḥadīthiyyah*, 87-105, Muṣṭafā al-'Adawi, *Sharḥ 'Ilal Al-Ḥadīth Ma'a As'ilah wa Ajwibah fi Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth* (Dimyat: Dar Ibn Rajab, t.t.), 68.
[807] 'Abd Allah al-Ghumārī, *Sabīl al-Tawfīq*, 37.
[808] Al-Barajīlī, *Ma'ālim Manhaj al-Shaykh Aḥmad Shākir*, 450.

dan memiliki kelayakan ijtihad.[809] Namun begitu, pelbagai karya tulis tokoh ini menunjukkan sikap *tasāhul* dalam menilai hadith. Beliau didapati sering menguatkan hadith-hadith lemah dan palsu, dan melemahkan hadith-hadith sahih.[810] Sikap tersebut sebahagian besarnya didasari oleh semangat ijtihad dan kebencian kepada taqlid yang melampau. Kajian Fadwā Bankirān tentang metode kritik al-Ghumari dalam kitab *al-Mudāwī* mendapati bahawa tokoh ini memiliki beberapa metodologi yang tidak selari dengan ahli hadith.[811]

Tokoh hadith yang paling masyhur di dunia moden tidak dinafikan adalah Muhammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī. Kepakaran beliau dalam ilmu hadith diakui oleh pihak kawan dan lawan sekaligus.[812] Menurut penulis, pandangan moderat tentang tokoh ini mesti merujuk tokoh-tokoh Salafi yang mengenal dan mengkaji kritik hadith beliau secara objektif. Menurut Muṣṭafā al-ʻAdawī, seorang tokoh Salafi Mesir, kritik hadith al-Albānī lebih tinggi berbanding Ahmad Shākir. Walaupun begitu, beliau sering mengabaikan aspek-aspek *ʻillah* selain bermudah menaiktaraf hadith lemah yang berbilang sanad.[813] Pandangan ini dipersetujui oleh Saʻad bin ʻAbd Allah Āl Ḥumayd, tokoh hadith Salafi dari Saudi, yang menilai *taṣḥīḥ* dan *taḍʻīf* al-Albānī secara amnya adalah *Muʻtadil*, akan tetapi

---

[809] Lihat al-Hararī, *Al-Risālah fi Buṭlān*, 56, Maḥmūd Saʻīd Mamdūḥ, *Tazyīn al-Alfāẓ bi Tatmīm Dhuyūl Tadhkirah al-Ḥuffāẓ* (Kaherah: Dār al-Baṣā'ir, 2009), 92-98.
[810] Lihat Muṣṭafā al-Yūsufī, *Tanbīh al-Qāri ila Faḍā'iḥ Ahmad al-Ghumārī* (t.tp.:t.p., t.t.), 115-132.
[811] Lihat Bankirān, *Manhaj al-Naqd al-Ḥadīthī*, 384-385.
[812] Keilmuan al-Albānī dalam hadith diikitiraf oleh Ahmad dan ʻAbd Allah al-Ghumārī walaupun berbeza aliran. Lihat ucapan Abū al-Faḍl Badr al-ʻUmrānī, ed., *al-Jawāb al-Mufīd li al-Sā'il al-Mustafīd* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 2009), 60. Untuk ucapan ʻAbd Allah, lihat ʻAbd Allah al-Ghumārī, *Sabīl al-Tawfīq,* 37.
[813] Al-ʻAdawi, *Sharh ʻilal*, 68.

ketetapan Hasan beliau mengandungi kelemahan. Beliau sering bermudah dalam menaiktaraf hadith lemah berbilang sanad kepada hasan *lighayrih*.[814] Apabila ditanyakan kepada Muqbil Wādi‘ī, tokoh Salafi Yaman ini enggan menetapkan sifat *Mutasāhil* ke atas al-Albānī. Bagaimanapun, beliau menegaskan bahawa al-Albānī tidak mencapai darjat keilmuan ahli hadith Mutaqaddimīn. Justeru, pandangan beliau yang bertembung dengan pandangan mereka mesti dikalahkan.[815]

4.2.6. Kaedah Kelima: Mendalami Akar dan Sebab Khilaf

Salah satu cara yang dapat dilakukan apabila berlaku pertembungan kritik ialah mendalami dalil pihak-pihak yang terlibat, lalu mentarjih yang terkuat. Kaedah ini dicadangkan oleh ‘Abd al-Ḥay al-Laknawī (m. 1304 H/1886 M), Muqbil al-Wādi‘ī (m. 1422 H/2001 M) dan Muṣṭafā al-Sulaymānī.[816] Dalam *Kashf al-Makhbū’*, Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī menyatakan bahawa perselisihan dalam kritik hadith mesti berpandukan pertimbangan dalil. Beliau berkata:

> Diskusi tentang kesahihan hadith adalah bersifat ijtihadi...tiada halangan untuk berlaku khilaf, dengan syarat pihak penentang mengajukan dalil

---

[814] Lihat Sa‘ad Āl al-Ḥumayd, *al-Fatāwā al-Ḥadīthiyyah*, 105 dan 111. *Tasāhul* al-Albānī dalam menghasankan hadith lemah berbilang sanad turut diamati oleh ‘Abd Allah al-Ghumārī. Lihat al-Ghumārī, *Sabīl al-Tawfīq*, 37. Dakwaan *tasāhul* ke atas al-Albānī bagaimanapun cuba dibantah oleh para penyokong beliau. Untuk melihat beberapa bantahan tersebut, lihat ‘Ali bin Ḥasan bin ‘Ali al-Ḥalabī, *Ma‘a Muḥaddith al-‘Aṣr al-Imām al-Shaykh Muhammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī: Ḥiwār ‘Ilmī Ḥaula Manhajih. Madinah: Dār al-Imām* Muslim, 2011), 75, Walīd bin Muṣṭafā al-Miṣrī, *Dahḍ al-Iftirā’āt al-‘Ashr ‘an al-Imām al-Albānī* (Mesir: Dār Ibn ‘Abbas, 2010), 31-45.

[815] Al-Wādi‘ī, *al-Muqtaraḥ*, 40.

[816] Lihat al-Laknawī, *al-Ajwibah* al-*Fāḍilah*, 180, al-Wādi‘ī, *Ghārah al-Faṣl* , 108, al-Sulaymānī, *Itḥāf al-Nabīl*, 1:264.

> yang boleh diterima mengikut prinsip-prinsip (ilmu hadith). Pandangan penentang tidak diendahkah dalam dua perkara. Pertama, menyalahi semua orang dan bersendirian dengan satu pendapat. Kedua, pendapatnya memang memiliki asal di sisi sesetengah ulama, akan tetapi pandangan tersebut *marjūh* kerana menyalahi pendapat yang mapan di sisi pakar.[817]

Menurut penulis, meneliti hujah dan dalil adalah kaedah yang paling tepat dan sepatutnya dilakukan oleh seorang pengkaji apabila berdepan khilaf kritik dalam kalangan ahli hadith terdahulu dan semasa. Berbanding semua kaedah-kaedah yang telah disebutkan sebelum ini, kaedah ini akan memberikan pandangan yang lebih meyakinkan dalam tarjih. Akan tetapi, bukan setiap pengkaji dapat melakukannya. Perkara ini menuntut penguasaan sebab-sebab kesahihan dan kelemahan hadith yang sangat halus.

Aplikasi kaedah ini sebahagiannya telah penulis lakukan dalam bab tiga. Dalam menganalisis metode kritik hadith Mamdūḥ, al-Ḥuwaynī dan al-Malyabārī, penulis menyebutkan kaedah-kaedah yang diperselisihkan lalu mentarjih pandangan yang terkuat. Penulis antara lain telah menetapkan bahawa *Tawthīq Ḍimnī* dan *Ijmālī* bukan kaedah yang sah dalam penetapan perawi, *Tawthīq* Ibn Ḥibbān tidak dapat menguatkan perawi lemah dan *Majhūl*, *tafarrud* adalah petanda *'illah,* dan lain-lain. Justeru, apabila berlaku pertembungan kritik yang melibatkan salah satu daripada kaedah-kaedah tersebut, kita dapat segera menentukan pandangan yang mesti dimenangkan.

---

[817] al-Ḥuwaynī, *Kashf al-Makhbū',* 4.

Salah satu contohnya ialah sebuah polemik antara al-Albānī dan Hassān ‘Abd al-Mannān berkait status kesahihan hadith ‘Irbāḍ bin Sāriyah yang menceritakan wasiat Nabi untuk berpegang kepada Sunnah dan menjauhi bid‘ah. Hadith ini disahihkan oleh al-Albānī namun dilemahkan oleh Hassān. Salah satu asas khilaf yang utama ialah status perawi hadith tersebut iaitu ‘Abd al-Rahman bin ‘Amr al-Sulamī yang tidak dinilai *Thiqah* melainkan oleh Ibn Ḥibbān sahaja.[818] Al-Albānī berkata: “Ibn Ḥibbān menyebutnya dalam kitab *al-Thiqāt*. Sekumpulan perawi thiqat meriwayatkan daripadanya. Al-Tirmidhī, Ibn Ḥibbān dan al-Ḥākim mensahihkan hadithnya sebagaimana dalam *al-Tahdhīb*.”[819] Hassān sebaliknya membuktikan bahawa “Abd al-Rahman bin ‘Amr al-Sulamī *Majhūl al-Ḥāl* seperti ketetapan Ibn al-Qaṭṭān. Tidak diambilkira ramai perawi yang meriwayatkan daripadanya dan *Tawthīq* Ibn Ḥibbān untuknya.”[820]

Kita dapat melihat bahawa pandangan al-Albānī dibina di atas *Tawthīq Ḍimnī* dan *Tawthīq* Ibn Ḥibbān. Kedua-dua kaedah ini sangat tidak memadai untuk menguatkan perawi. Beliau sendiri menafikan kaedah ini dalam pelbagai kitabnya.[821] Oleh yang demikian, kita dapat menyimpulkan bahawa pandangan Hassān dalam hal ini patut dimenangkan.

---

[818] Al-Mannān, *Ḥiwar Ma‘a al-Albānī,* 85.
[819] Al-Albānī, *Silsilah al-Aḥādīth al-Ṣaḥīḥah,* 2:610.
[820] Al- Mannān, *Ḥiwar Ma‘a al-Albānī,* 100. Untuk kritikan balas al-Albānī ke atas beliau, lihat al-Albānī, *Silsilah al-Aḥādīth al-Ṣaḥīḥah,* 7:16-21.
[821] Sikap al-Albānī yang tidak konsiten dalam kaedah ini dikritik oleh Hassān, *Mannān, Ḥiwar Ma‘a al-Albānī,* 103 dan seterusnya.

Salah seorang pengkaji hadith semasa yang aktif mengkaji akar khilaf dalam pertembungan kritik semasa ialah Ṣāliḥ bin ʻAbd Allah al-ʻUṣaymī. Beliau menulis beberapa buku yang menghuraikan status hadith-hadith yang diperselisihkan oleh ahli hadith semasa. Salah satunya ialah perselisihan pendapat antara al-Albānī (m.1420 H/1999 M) dan Ismāʻīl al-Anṣārī (m. 1417 H/1997 M) tentang kesahihan hadith Abū Saʻīd al-Khudrī dan Bilāl yang menyebutkan doa berjalan ke masjid yang mengandungi tawassul.[822] Al-Albānī melemahkan hadith ini namun al-Anṣārī menguatkannya.[823] Al-ʻUṣaymī menjelaskan bahawa hadith Bilāl mengandungi tiga kecacatan iaitu kelemahan perawinya, *tafarud* dan *iḍṭirāb*. Hadith Abū Saʻīd turut mengandungi tiga kecacatan iaitu pertembungan *marfūʻ* dan *mawqūf*, *iḍṭirāb* dalam matan dan kelemahan perawinya.[824] Oleh kerana hujah pihak-pihak yang menguatkan tidak dapat menutupi semua cacat ini, beliau

---

[822] Hadith tersebut diriwayatkan oleh Ibn Mājah yang bermaksud: "Siapa yang keluar dari rumahnya ke masjid lalu berkata: Ya Allah, aku meminta kepada-Mu dengan hak orang-orang yang meminta, dan aku meminta kepada-Mu dengan hak jalanku ini, sesungguhnya aku tidak keluar kerana sombong, angkuh, riya dan sumʻah, akan tetapi aku keluar kerana menghindari murka-Mu dan mengharapkan reda-Mu. Aku meminta agar Engkau melindungiku daripada neraka dan Engkau ampunkan dosaku. Sesungguhnya tiada yang mengampuni dosa melainkan Engkau. Niscaya Allah menghadap kepadanya dengan wajah-Nya dan 70 ribu malaikat memintakan ampun untuknya." Lihat Muhammad bin Yazīd Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah* (Beirut: Dār al-Salām, 1999), 110 (Kitab al-Masājid wa al-Jamāʻāt, bāb al-Mashy ila al-Masjid, no. hadith 778).

[823] Lihat al-Albānī, *Silsilah Al-Aḥādīth Al-Ḍaʼīfah*, 1:87. Ismāʻīl al-Anṣārī menulis sebuah buku kecil untuk mensahihkan hadith ini bertajuk *al-Intiṣār li Shaykh al-Islām Muhammad bin ʻAbd al-Wahhab bi al-Rad ʻala Mujanabat al-Albānī fihi al-Sawab*. Pendapat al-Albānī disokong dan dibela oleh Ali bin al-Hasan al-Halabi dalam *al-Kashf wa al-Tabyīn li ʻIlal Ḥadīth: Allahumma Innī Asʼaluka bi Ḥaq al-Sāʼilīn* (Dammam: Dār al-Hijrah, 1989). Pandangan al-Anṣārī disokong oleh Maḥmūd Saʻīd Mamdūḥ dalam *Mubāḥathah al-Sāʼirin bi Ḥadīth Allahumma Innī Asʼaluka bi Ḥaq al-Sāʼilīn* (T.tp.: t.p., 1995). Sayid bin Muhammad al-Munyāwi kemudian menulis sebuah bantahan Mamdūḥ bertajuk *Madārij al-Sālikin fi Taḥqīq Ḥadīth Allahumma Innī Asʼaluka bi Ḥaq al-Sāʼilīn* (T.tp.: t.p., 1425H).

[824] Lihat Ṣāliḥ bin ʻAbd Allah al-ʻUṣaymī, *al-Faṣl Bayna al-Mutanāziʻīn fi Ḥadīth Allahumma Innī Asʼaluka bi Ḥaq al-Sāʼilīn*. T.tp.: Dār Ahl al-Ḥadīth, 1413H), 17-28.

menyimpulkan bahawa "pandangan yang melemahkan hadith ini adalah kebenaran yang tidak dapat dihindari."[825]

4.2.7. Kaedah Keenam: Kesepakatan Ahli Hadith

Seperti ilmu-ilmu yang lain, kritik hadith terdedah untuk perselisihan dan kesepakatan. Pakar-pakar hadith berbeza pandangan tentang status kesahihan hadith akibat perbezaan dalam prinsip dan aplikasi kaedah. Namun begitu, seringkali dijumpai di mana semua ahli hadith sepakat atas status kesahihan hadith. Fenomena ini membuat al-Bayhaqī (m. 458 H/1066 M) membahagi hadith menjadi tiga kategori: yang disepakati kesahihannya, yang disepakati kelemahannya, dan yang diperselisihkan statusnya.[826] Ibn al-Ṣalāḥ (m. 643 H/1245 M) turut menetapkan bahawa hadith sahih terbahagi dua: yang disepakati kesahihannya dan yang diperselisihkan.[827] Jika ahli hadith telah sepakat atas sesuatu, maka kesepakatan tersebut adalah hujah yang tidak boleh diperselisih. Abu Ḥātim (m. 277 H/890 M) berkata: "Kesepakatan ahli hadith berkenaan sesuatu adalah hujah."[828]

Dari sini, kita dapat menarik satu kaedah: apabila berlaku pertembungan pendapat antara dua tokoh hadith atau lebih, dan salah satu pendapat itu selari dengan ijmak ahli

---

[825] *Ibid*. 37.
[826] Al-Bayhaqī, *Ma'rifah al-Sunan,* 1:182.
[827] Ibn al-Ṣalāḥ, *'Ulūm al-Ḥadīth,* 14.
[828] 'Abd al-Rahman bin Abī Ḥātim al-Rāzī, *al-Marāsīl* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1983), 192.

hadith, maka pendapat tersebut mesti dimenangkan. Pengukuhan kaedah ini dapat dijumpai dalam pelbagai ucapan ahli hadith semasa. Sebagaimana yang telah penulis nukilkan sebelum ini, Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī menetapkan bahawa pandangan yang menyalahi semua ulama adalah tertolak. Muqbil al-Wādi‘ī (m. 1422 H/2001 M) berkata: "Apabila Abu Ḥātim berkata: Hadith ini lemah dan tidak disalahi oleh ulama pada masanya dan selepasnya hingga al-Dāraquṭnī, maka kita wajib mengambil ucapan ini."[829] Abū al-Ḥasan al-Sulaymānī menegaskan bahawa jika ahli hadith sepakat melemahkan sesebuah hadith, maka *taṣḥīḥ fuqahā'* dan ahli uṣūl tidak boleh diterima.[830]

Aplikasi kaedah ini dapat kita dijumpai dalam pelbagai ucapan ahli hadith Muta'akhirīn dan Semasa. Antara tokoh hadith Muta'akhirīn yang selalu mengamalkan kaedah ini ialah al-Nawawī dalam *al-Majmū' Sharḥ al-Muhaddhab*. Beliau sering melemahkan atau mensahihkan hadith dengan menyebutkan kesepakatan ahli hadith.[831] Aplikasi kaedah ini juga terlihat dalam ucapan al-Albānī ketika melemahkan hadith Ibn Abbās yang menetapkan bahawa tidur tidak membatalkan wuduk melainkan jika berbaring. Beliau mengkritik ucapan tokoh Sufi ‘Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah yang mengesankan seolah-olah perselisihan tentang kesahihan hadith ini hanya berlaku antara

---

[829] Lihat al-Wuṣābī, *al-Fatāwā al-Ḥadīthiyyah,* 1:387. Beliau turut menyatakan bahawa apabila seorang tokoh hāfiẓ besar (*al-hāfiẓ al-kabīr*) telah mensahihkan hadith, dan tidak dilemahkan oleh tokoh hāfiẓ yang setaraf dengannya, maka hukum tersebut mesti diterima (*maqbūl*). Tokoh-tokoh hāfiẓ besar yang beliau maksudkan ialah al-Bukhārī dan yang setaraf dengannya seperti Ahmad bin Hanbal, Ibn Ma‘īn, Ibn al-Madīnī dan lain-lain. Lihat al-Wādi‘ī, *al-Muqtaraḥ*, 38.
[830] Al-Sulaymānī, *Itḥāf al-Nabīl*, 1:183 dan 263.
[831] Lihat misalnya Yaḥyā bin Sharaf al-Nawawī, *al-Majmū' Sharḥ al-Muhaddhab* (Beirut: Ihyā' al-Turāth al-‘Arabī, 2001), 2:19, 52, 4: 112 dan 5:161. Sesetengah dakwaan sepakat yang disebutkan al-Nawawī diperdebatkan. Walau begitu, perkara ini tidak menggugurkan asal kaedah bahawa kesepakatan ahli hadith adalah hujah yang wajib diterima.

al-Bayhaqī dan Ibn al-Turkmānī. Beliau berkata: "Yang sebenarnya ialah perselisihan berlaku antara pihak imam-imam ahli hadith yang sepakat melemahkan hadith ini dan pihak pentaksub mazhab Hanafi seperti Ibn al-Turkmānī, al-Qārī dan seumpamanya."[832] Al-Albānī turut melemahkan pandangan 'Abd Allah al-Ghumārī yang melemahkan hadith 'Ā'ishah berkenaan bilangan rakaat solat musafir kerana "kaum muslimin telah sepakat atas kesahihan hadith tersebut".[833]

Cakupan aplikasi kaedah ini turut meliputi setiap perbincangan yang menyentuh status hadith-hadith dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Muslim. Sedia maklum, hadith-hadith yang dijadikan hujah dalam Ṣaḥīḥayn disepakati kesahihannya melainkan sedikit hadith yang diperkatakan ahli hadith. Ahmad Shākir (m.1377 H/1957 M) berkata:

> Kebenaran yang tiada keraguan padanya di sisi ulama hadith yang mantap (*muḥaqqiqīn*) dan yang mengikuti jejak langkah mereka: hadith-hadith Ṣaḥīḥayn adalah sahih seluruhnya. Tiada satupun yang layak dicela ataupun lemah. Kritik al-Dāraquṭnī dan pakar-pakar lain atas sesetengah hadith bermakna bahawa hadith-hadith yang dikritik itu tidak mencapai darjat tertinggi yang disyaratkan oleh kedua-dua kitab. Adapun kesahihan hadith, maka tiada yang menyalahi perkara ini.[834]

Pandangan ini cerminan pendirian jumhur ulama sebelum dan selepas Ibn al-Ṣalāḥ (m. 643 H/1245 M).[835] Justeru dapat dirumuskan bahawa jika seorang tokoh hadith terkemudian

---

[832] Lihat al-Albānī, *Silsilah Aḥādīth al-Ḍa'īfah*, 9:372-375.
[833] Al-Albānī, *Tamām al-Minnah*, 319.
[834] Ahmad Shākir, *al-Bāith al-Ḥathīth*, 35.
[835] Untuk nukilan ucapan para ulama berkenaan perkara ini, lihat Mullā Khāṭir, *Makānah al-Ṣaḥīḥayn*, 111-128.

melemahkan salah satu hadith yang disahihkan dalam *Ṣaḥīḥayn*, maka pandangan tersebut tertolak.[836]

Semangat ijtihad yang menguasai tokoh-tokoh hadith moden mendorong sesetengah mereka untuk mengkritik hadith-hadith dalam Ṣaḥīḥayn. Al-Albānī membenarkan mengkaji semula hadith-hadith dalam kedua-dua kitab walau belum pernah diperkatakan oleh pakar hadith terdahulu. Pandangan ini mencetuskan kontroversi yang berakhir dengan pengeluaran beliau dari Arab Saudi.[837] Selain beliau, pandangan ini turut diamalkan tokoh-tokoh hadith Sufi seperti ʻAbd Allah Al-Ghumārī (m. 1413 H/1993 M) dan al-Kawtharī (m. 1371 H/1952 M).[838] Ahmad al-Ghumārī bahkan (m. 1380 H/1960 M) menyatakan bahawa kedua-dua kitab mengandungi hadith batil (*maqtūʻ bi buṭlānih*), "justeru jangan segan menghukum palsu hadith tersebut hanya kerana pandangan yang mengatakan telah berlaku ijmak atas kesahihan kandungan kedua-dua kitab tersebut. Sesungguhnya (pandangan itu) hanyalah dakwaan kosong yang tidak bertahan apabila diuji dan diteliti."[839] Menerusi kaedah yang kita bincangkan ini, pandangan yang melemahkan

---

836 Lihat pembelaan al-Sulaymānī terhadap hadith-hadith dalam Ṣaḥīḥayn walaupun diriwayatkan menerusi sanad yang mengandungi *ʻanʻanah* mudalis dalam *Itḥāf al-Nabīl*, 1:99-101.
837 Pandangan dan sikap al-Albānī ini disahkan oleh Muṣṭafā al-Sulaymānī dan Ismāʻīl al-Anṣārī. Lihat al-Sulaymānī, *Itḥāf al-Nabīl*, 1:102, ʻAbd al-ʻAzīz bin Fayṣal al-Rājihī, *Hady al-Sārī ila Asānīd al-Shaykh Ismāʻīl al-Anṣārī* (Riyad: Maktabah al-Rushd, 2001), 125.
838 Lihat hadith-hadith yang mereka lemahkan dalam Ṭāriq ʻIwaḍ Allah, *Radʻ al-Jānī al-Mutaʻaddī ʻala al-Albānī* (Abū Dabi: Dār al-Mahajjah, 2009), 44-58
839 Ahmad bin Ṣiddīq al-Ghumārī, *al-Mughīr ʻala al-Aḥādīth al-Mawudūʻah fi al-Jāmiʻ al-Saghīr* (Kaherah: Maktabah al-Qāhirah, 1998), 104.

hadith-hadith yang telah disepakati kesahihannya adalah pandangan yang lemah dan tertolak.

4.2.8. Kaedah Ketujuh: Waspada Kaedah Menyimpang

Kaedah ini sebenarnya masih berkaitan dengan kepentingan untuk menyelami akar khilaf dalam kritik hadith. Tema ini dikhususkan kerana menyentuh beberapa aspek yang menuntut perbahasan tersendiri. Pengamatan penulis tentang pelbagai diskusi dalam wacana hadith semasa mendapati sesetengah perselisihan berpunca daripada aplikasi kaedah menyimpang.

Salah satunya ialah mensahihkan hadith apabila kandungannya dibenarkan oleh *kashf* (penyingkapan alam ghaib yang dialami oleh seorang wali). Kaedah ini pertama kali diungkapkan oleh Ibn ʻArabī (m .638 H/1240 M) lalu disambut oleh tokoh-tokoh Muta'akhirīn dan semasa yang terpengaruh dengan tradisi tasawuf seperti Ismāʻīl al-ʻAjlūnī (m. 1162 H/1748 H), ʻAbd al-Ḥay al-Laknawī (m. 1304 H/1886 M), Muhammad bin Jaʻfar al-Kattānī (m. 1345 H/1927 M), Ahmad al-Ghumārī (m. 1380 H/1960 M) dan lain-lain.[840] Selain asing daripada tradisi ahli hadith, kaedah ini sangat subjektif dan tidak

---

[840] Lihat Ismāʻīl bin Muhammad al-ʻAjlūnī, *Kashf al-Khafā' wa Muzīl al-Ilbās ʻAmmā Shtahara min al-Aḥādīth ʻala Alsinah al-Nās* (Mesir: Maktabah al-Qudsī, 1351H), 1:10, Muhammad bin Jaʻfar al-Kattānī, *Naẓm al-Mutanāthir min al-Ḥadīth al-Mutawātir* (Mesir: Dār al-Kutub al-Salafiyyah, t.t.), 24, Ahmad bin al-Ṣiddīq al-Ghumārī, *ʻAli bin Abī Ṭālib Imām al-ʻĀrifin* (Kaherah: Maktabah al-Qāhirah, 2009), 49, Mamdūḥ, *al-Ittijāhāt al-Ḥadīthiyyah*, 331, Muhammad Akhtar Riḍā al-Qādirī, *al-Ṣaḥābah Nujūm al-Ihtidā'* (Kaherah: Dār al-Muqattam, 2009), 45. Lihat ulasan yang menjelaskan dan mempertahankan perspektif Sufi ini dalam Adnān Zahhār, "Taṣḥīḥ al-Ḥadīth ʻInd al-Sādah al-

dapat dibuktikan. Tokoh-tokoh hadith semasa daripada aliran Salafi dan Sufi sepakat menolak kaedah ini seperti Jamāl al-Dīn al-Qāsimī (m. 1332 H/1914 M), al-Albānī (m. 1420 H/1999 M), ʻAbd al-Fattāḥ Abū Ghuddah (m. 1417 H/1997 M), Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī dan lain-lain. Mereka tegas mengatakan bahawa aplikasi kaedah ini sangat berbahaya dan berpeluang meruntuhkan ilmu hadith.[841]

Kaedah menyimpang yang lain ialah mensahihkan hadith apabila kandungannya dibuktikan oleh penemuan sains. Setiap hadith yang seperti ini dihukum sahih walaupun dilemahkan dan dihukum palsu oleh ahli hadith. Sebaliknya, hadith yang menyalahi penemuan sains adalah lemah walaupun disahihkan oleh ahli hadith. Pandangan ini disuarakan oleh tokoh-tokoh moden di Mesir, Pakistan dan lain-lain yang terpesona dengan kemajuan tamadun dan teknologi Barat.[842] Dalam bantahannya terhadap pandangan ini, Murtaḍā al-Zayn menyatakan bahawa penemuan sains bukan hakikat yang meyakinkan. Penemuan saintifik pada hari ini bolehjadi dibatalkan pada masa yang akan datang.

Ṣūfiyyah," dalam sesawang *al-Tariqah al-Tijaniyyah*, dikunjungi 15 Februari 2017, http://www.tidjania.fr/fikh-tariqa/512-2013-05-04-19-07-37.

[841] Lihat Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Qawāʻid al-Taḥdīth*, 183, al-Albānī, *Silsilah al-Aḥādīth al-Ḍaʻīfah*, 1:145, komentar Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah dalam ʻAli al-Qārī al-Harawī al-Makkī, *al-Masnuʻ fi Maʻrifah al-Mawḍūʻ* (Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah, 1994), 215 dan 273, al-Ḥuwaynī, *al-Nāfilah*, 17, al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl*, 4:490. Lihat ulasan tentang perkara ini dalam Murtaḍā al-Zayn, *Manāhij al-Muḥaddithīn*, 29-31, Abū al-Layth, *ʻUlūm al-Ḥadīth*, 270.

[842] Mereka antaranya ialah Ahmad Amīn, Muhammad al-Mubārak, dan Muhammad Shafiʻ kadi Mahkamah Tinggi di Pakistan. Lihat Murtaḍā al-Zayn, *Manāhij al-Muḥaddithīn*, 32, Ṣabbāḥ, *al-Ḥadīth al-Ṣaḥīḥ*, 233-236, Muhammad bin Ismāʻīl al-Salafī, *Al-Salafī, Muhammad bin Ismāʻīl. Ḥujjiyah al-Ḥadīth al-Nabawī: Majmūʻ Maqālāt Nafīsah fi al-Difāʻ ʻan al-Sunnah al-Sharīfah,* terj. Muqtadā Ḥasan al-Azharī (Kuwait: Ghirās, 2007), 92.

"Justeru bagaimana kita boleh menetapkan sebuah ucapan lemah dan palsu kepada Rasulullah hanya kerana berasaskan hipotesis seperti itu?"[843]

Sesetengah penyokong kaedah ini berhujah: jika hadith yang sahih sanadnya namun menyalahi realiti dan pembuktian (*ḥis, mushāhadah wa tajribah*) adalah tanda-tanda kedustaan, mengapa apabila realiti tersebut selari dengan kandungan hadith lemah dengan kecacatan yang ringan tidak menandakan kesahihan?[844] Menurut penulis, persoalan retorik ini tidak memiliki asas yang kuat. Perbincangan tentang hadith sahih yang menyalahi fakta realiti adalah sekadar teori yang tidak pernah terbukti. Selain itu, ucapan ini telah menyimpang daripada orientasi dan objektif ilmu hadith. Matlamat kritik hadith bukan memastikan sama ada seseuatu ucapan benar atau tidak. Akan tetapi natijah akhir sebuah kritik hadith ialah memastikan sumber ucapan tersebut sama ada berasal daripada Rasulullah ataupun bukan. Oleh yang demikian, tiada cara lain untuk memastikan kesahihan hadith selain mengamati aspek-aspek periwayatan hadith menerusi kajian status keperibadian dan hafalan perawi, kebersambungan sanad dan ketiadaan *shudhūdh* dan *'illah*. Ketetapan kandungan matan dengan fakta, realiti dan lain-lain tidak memastikan ucapan tersebut berasal dari Nabi. Semua yang berasal daripada baginda adalah satu kebenaran, namun tidak semua ucapan yang benar berasal daripada baginda.[845]

---

843 Murtaḍā al-Zayn, *Manāhij al-Muḥaddithīn,* 34.
844 Abu al-Layth, '*Ulum al-Hadith,* 268.
845 Ṣabbāḥ*, al-Ḥadīth al-Ṣaḥīḥ,* 228.

Jika penemuan saintifik bukan rujukan dalam kritik hadith, maka terlebih lagi pembuktian menerusi pengalaman peribadi. Kaedah ini tidak boleh digunakan dalam menguatkan hadith lemah walaupun pernah diaplikasi oleh sesetengah ulama Muta'akhirīn.[846] Aspek keberkesanan tidak dapat dijadikan asas untuk menetapkan kesahihan hadith kerana bersifat subjektif. Kalaupun petua yang terkandung dalam hadith terbukti berkesan, perkara ini sama sekali bukan bukti bahawa hadith tersebut benar-benar berasal daripada Nabi. Berapa banyak petua-petua yang terbukti berkesan walaupun ia bukan hadith? Al-Shawkānī (m. 1255 H/1839 M) berkata: "Sunnah bukan ditetapkan menerusi pengalaman. Keberkesanan (*tajribah*) tidak mengeluarkan pelakunya daripada bid'ah kepada Sunnah."[847] Penolakan kaedah ini turut dinyatakan oleh al-Mu'allimī (m.1386 H/1967 M), al-Albānī (m.1420 H/1999 M), Ibn 'Ulaysh (m. 1299 H/1882 M) dan Abū Ghuddah (m. 1417 H/1997 M).[848]

Sesetengah ulama mensahihkan hadith lemah apabila kandungannya menyebutkan peristiwa-peristiwa yang terbukti telah menjadi kenyataan pada hari ini. Pada zaman moden, antara penyokong kaedah ini ialah tokoh hadith Sufi Ahmad al-Ghumārī (m.1380 H/1960 M) yang menyatakan bahawa "kelemahan sanad tidak mesti mengakibatkan

---

[846] Lihat antaranya Muhammad bin Idrīs Al-Qādirī, *Izālah al-Dahsh wa al-Walah 'an al-Mutaḥayyir fī Ṣiḥḥah al-Ḥadīth Mā' Zamzam limā Shuriba lah* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, t.t.), 123.
[847] Muhammad bin 'Ali al-Shawkānī, *Tuḥfah al-Dhākirīn bi 'Uddah Ḥiṣn al-Ḥaṣīn min Kalām Sayyid al-Mursalīn* (Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1955), 164.
[848] Lihat komentar al-Mu'allimī dalam Muhammad bin 'Ali al-Shawkānī, *Fawā'id al-Majmū'ah fī al-Aḥādīth al-Mawdū'ah* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1987), 38, al-Albānī, *Silsilah al-Aḥādīth al-Ḍa'īfah*, 2:109, 'Abd Allah bin Muhammad al-Ḥamādī, *Al-Asinnah al-Mushra'ah fī al-Taḥdhīr min al-Ṣalawāt al-Mubtada'ah* (Sharjah: Maktabah al-Ṣaḥābah, 2002), 118, komentar Abd al-Fattāḥ Abu Ghuddah dalam 'Ali al-Qārī, *al-Masnū'*, 215.

kelemahan hadith. Realiti membuktikan kebenaran hadith ini."[849] Kaedah ini turut ditetapkan oleh tokoh hadith Salafi Ḥammūd al-Tuwayjirī (m. 1413 H/1993 M). Beliau berkata: "Sesetengah perkara diceritakan dalam hadith menerusi sanad yang lemah, namun kebenaran hadith itu dibuktikan oleh realiti zaman sekarang. Ini menunjukkan kandungan hadith tersebut sahih. Cukuplah realiti menjadi bukti kesahihan hadith dan kepastian bahawa ia berasal daripada pelita kenabian."[850] Menurut penulis, kaedah kritik ini adalah produk moden yang tidak selari dengan metode kritik ahli hadith. Kebanyakan ahli hadith Semasa menafikan kaedah ini seperti al-Albānī (m. 1420 H/1999 M), al-Ḥuwaynī dan lain-lain.[851] Sejak dahulu Yaḥyā bin Sa'īd al-Qaṭṭān (m. 198 H/813 M) berkata: "Jangan tertipu dengan kandungan hadith, akan tetapi telitilah sanadnya. Jika sahih sanad tersebut, maka sahihlah hadith itu. Jika tidak, maka janganlah tertipu dengan kandungan hadith apabila sanadnya tidak sahih."[852]

Kaedah-kaedah menyimpang yang telah disebutkan di atas tidak sah untuk diaplikasi dalam kritik hadith. Semua kaedah ini cerminan kritik hadith cetek yang bertumpu kepada kandungan matan dan mengabaikan sanad. Justeru, jika dijumpai seorang pengkaji menggunakan salah satu daripada kaedah tersebut untuk menentang penilaian hadith daripada pihak lain, maka pandangannya tertolak. Salah satunya ialah perbincangan

---

849 Lihat kajian tentang penggunaan metode kritik ini dalam karya al-Ghumārī dalam Bankīrān, *Manhaj al-Naqd al-Ḥadīthī*, 251-254.

850 Ḥammūd al-Tuwayjirī, *Itḥāf al-Jamā'ah bimā Jā'a fi al-Fitan wa al-Malāḥim wa Ashrāṭ al-Sā'ah* (Riyad: Dār al-Ṣayma'ī, 1414 H), 1:12.

851 Lihat al-Albānī, *Silsilah al-Aḥādīth al-Ḍa'īfah*, 3:378 dan 4:36, al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl*, 3:533.

852 Al-Dhahabi, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, 9:188.

tentang status kesahihan hadith yang menceritakan kebangkitan ibubapa Nabi daripada kubur lalu menyatakan iman kepada baginda. Hadith ini dinilai palsu oleh ramai ahli hadith namun Ibrāhīm al-Bājūrī (m .1277 H/1860 M) menyatakan: "Berkemungkinan hadith ini sahih di sisi ahli hakikat menerusi *kashf*."[853] Ucapan serupa disebutkan oleh Manṣūr Nāṣif (m. selepas 1371 H/1951 M) yang mengatakan bahawa "telah diriwayatkan dan sahih di sisi ahli *kashf* bahawa Allah menghidupkan ibubapa Nabi selepas kenabian baginda lalu beriman kepadanya."[854] Ucapan kedua-dua tokoh ini jelas lemah dan tidak boleh menjadi pegangan.

4.3. Kesimpulan

Demikianlah tujuh kaedah yang diharapkan dapat membantu pengkaji dan orang awam untuk memilih pandangan yang tepat dalam pertembungan pendapat berkenaan status hadith di antara tokoh-tokoh semasa. Tiap-tiap kaedah bersandarkan kepada pandangan tokoh-tokoh hadith terdahulu dan semasa, serta menyentuh semua aspek yang wajib diambilkira dalam kritik hadith. Kaedah pertama hingga keempat berkaitan dengan aspek autoriti, menghargai kepakaran dan kepentingan menentukan rujukan yang tepat. Kaedah

---

[853] Ibrāhīm al-Bājūrī, *Hāshiah al-Imām al-Bayjūrī 'ala Jauharah al-Tauḥīd* (Kaherah: Dār al-Salām, 2002), 69.
[854] Manṣūr 'Ali Nāṣif. *Al-Tāj al-Jāmi' li al-Uṣūl fi Aḥādīth al-Rasūl* (Beirut: Dār al-Jīl, t.t.), 1:382. Kelemahan buku ini pernah diulas secara meluas oleh al-Albānī dalam artikel bertajuk *Naqd Kitāb al-Tāj fi al-Ḥadīth.* Lihat artikel tersebut dalam Nur al-Dīn Ṭālib, ed., *Maqālāt al-Albānī: Tunshar Majmū'ah li Awwal Marrah* (Riyad: Dār Aṭlās, 2000), 55 dan seterusnya.

kelima dan ketujuh berkaitan dengan kepentingan meneliti hujah dan dalil. Dan kaedah keenam berkaitan dengan kemestian menetapkan sempadan ijtihad yang tidak boleh dicerobohi. Dengan mengamalkan semua kaedah ini, seorang pengkaji diharapkan dalam melakukan penetapan pandangan yang selari dengan metodologi ilmu.

BAB LIMA: RUMUSAN DAN CADANGAN

5.1. Pengenalan

Daripada bab-bab terdahulu, kita dapat melihat kepelbagaian metodologi dalam perbincangan kritik hadith. Perbezaan pendapat sering berlaku dalam konsep dan aplikasi sekaligus. Peluang khilaf semakin melebar apabila faktor-faktor subjektif akibat madhhab dan aliran mempengaruhi tokoh-tokoh yang terlibat dalam wacana ini. Dalam konteks semasa di mana ilmu hadith baru sahaja bangkit semula selepas kejumudan selama tujuh abad, khilaf dalam kritik hadith menjadi satu realiti yang terlalu nyata untuk diabaikan. Umat Islam Sunni, satu-satunya aliran yang kekal memelihara tradisi dan metodologi ahli hadith, telah terpecah dalam aliran-aliran. Tiga daripada aliran tersebut meninggalkan kesan secara langsung dalam wacana kritik hadith moden, iaitu Salafi, Sufi dan Iḥyā' Manhaj al-Mutaqaddimīn. Selain membuktikan bahawa ketiga-tiga aliran mengaplikasi metode kritik hadith yang berbeza, kajian ini menguji dan mengulas kekuatan tiap-tiap kaedah yang diperselisihkan pada bab-bab sebelum ini. Pada bab terakhir ini penulis akan merumuskan dapatan penyelidikan selanjutnya diikuti dengan beberapa cadangan.

5.2. Rumusan

Sebagaimana yang telah disebutkan dalam bahagian pendahuluan, penyelidikan ini bermula daripada pemerhatian penulis terhadap realiti dan fenomena semasa. Pemerhatian tersebut melahirkan beberapa persoalan yang menuntut jawapan yang dibina di atas sebuah kajian dan penyelidikan ilmiah. Penulis kemudian memulakan sebuah penyelidikan yang menetapkan empat objektif yang hendak dicapai. Oleh sebab itu, rumusan yang akan dibentangkan di bahagian penutup ini akan dikaitkan dengan empat objektif tersebut untuk membuktikan pencapaian kajian.

5.2.1. Pencapaian Objektif Pertama: Mendeskripsikan hakikat dan sejarah aliran Salafi, Sufi dan Iḥyā’ Manhaj al-Mutaqaddimīn.

Penulis berusaha menjawab persoalan: bagaimana terbentuk aliran Salafi, Sufi dan Iḥyā’ Manhaj al-Mutaqaddimīn? Penelitian ini menjelaskan bahawa pembentukan ketiga-tiga aliran berkaitan dengan faktor sejarah, pemikiran dan kecenderungan tokoh. Fahaman yang dibawa oleh aliran Salafi lahir daripada keperihatinan terhadap penyebaran bid‘ah dan kondisi umat yang telah menjauh daripada Sunnah. Tokoh-tokoh aliran ini berusaha mengembalikan umat kepada sumber-sumber yang murni menerusi pemikiran yang

menggalakkan ijtihad dan tajdid sekaligus mengecam taqlid. Akar sejarah pemikiran ini bermula pada abad 7 H/13 M, lalu berkembang pada abad 12 H/18 M, dan terus mendapat sambutan hingga hari ini. Tokoh-tokoh Salafi moden mendakwa satu-satunya pihak yang paling berhak ke atas gelaran ahli Sunnah wal Jamaah kerana tunduk kepada literal teks, tidak mengamalkan takwil dan menerima hadith ahad yang sahih dalam semua aspek termasuk akidah. Mereka menolak majaz, mengabaikan hadith lemah, menentang semua bentuk bid‘ah dan mengharamkan taksub madhhab. Perhatian tokoh-tokoh Salafi terhadap ilmu hadith sebahagian besarnya bertumpu kepada aspek dirayah. Antara tokoh-tokoh Salafi yang mendedikasi usaha dan masa mereka untuk kritik hadith ialah Ahmad Shākir (m. 1377 H/1957 M), al-Mu‘allimī (m. 1386 H/1967 M), al-Albānī (m. 1420 H/1999 M), Bakr Abū Zayd (m. 1393 H/2008 M), Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī dan ramai lagi.

Fahaman Salafi selalu dipandang sebagai anti-tesis kepada aliran Sufi yang mencerminkan pegangan majoriti Sunni. Fahaman Sufi adalah gabungan daripada tiga elemen penting: akidah Ash‘arī-māturīdī, fiqh empat madhhab dan tasawuf. Aliran ini membenarkan takwil, beramal dengan hadith lemah dengan syarat-syarat tertentu dan membahagi bid‘ah menjadi *ḥasanah* dan *sayyi'ah*. Menurut mereka, hadith *aḥād* tidak diterima dalam penetapan prinsip akidah. Dalam konteks moden, gabungan ketiga-tiga elemen menjadi pandangan rasmi universiti al-Azhar dan diistilahkan dengan nama *al-Manhaj al-Azharī*. Terdorong oleh keperihatinan untuk menjaga dan mempertahankan tradisi daripada agresi Salafi, sesetengah tokoh aliran Sufi memberikan tumpuan kepada

bidang kritik hadith. Mereka ialah Ahmad al-Ghumārī (m. 1380 H/1960 M), ‘Abd Allah al-Ghumārī (m. 1413 H/1993 M), al-Kawtharī (m. 1371 H/1952 M), ‘Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah (m. 1417 H/1997 M), Maḥmūd Sa‘īd Mamdūḥ dan ramai lagi.

Aliran ketiga iaitu Iḥyā’ Manhaj al-Mutaqaddimīn lahir daripada rahim Salafi. Keperihatinan tokoh-tokoh aliran ini bukan aspek-aspek akidah dan fiqh, akan tetapi metode kritik ahli hadith moden yang dilihat telah menyimpang daripada konsep dan praktik ahli hadith terdahulu. Menurut mereka, ulama hadith terbahagi menjadi dua, iaitu kalangan Mutaqaddimīn yang mengaplikasi metode kritik hadith yang murni, dan kalangan Muta’akhirīn yang telah mencampur metode *fuqahā’* dengan metode ahli hadith. Jika berlaku pertembungan pendapat antara kalangan Mutaqaddimīn dan Muta’akhirīn, maka pandangan Mutaqaddimīn mesti selalu dimenangkan. Tokoh-tokoh aliran ini sangat aktif mengkritik dan mendedahkan cacat metodologi yang terdapat dalam kajian-kajian hadith semasa, sekaligus mengajak untuk kembali kepada metode kritik Mutaqaddimīn. Aliran ini diterajui oleh Ḥamzah al-Malyabārī, ‘Abd Allah al-Sa‘d, Ḥātim al-‘Awnī, Ibrāhīm al-Lāḥim dan lain-lain.

5.2.2. Pencapaian Objektif Kedua: Mengenal pasti metode kritik Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī, Maḥmūd Sa‘īd Mamdūḥ, dan Ḥamzah al-Malyabārī dalam menetapkan status kesahihan hadith.

Perbezaan aliran pemikiran biasanya menyebabkan perbezaan dalam melihat dan menilai sesuatu. Sejauh pengamatan penulis terhadap wacana ilmu kritik hadith pada hari ini, tokoh-tokoh aliran Salafi, Sufi dan Iḥyā’ Manhaj al-Mutaqaddimīn sering berbeza pendapat tentang status kesahihan hadith. Sebuah hadith yang disahihkan oleh tokoh satu aliran terkadang dilemahkan oleh tokoh daripada aliran lain, dan sebaliknya. Fenomena ini mencetuskan persoalan kedua di minda penulis: bagaimana sebenarnya tokoh-tokoh daripada ketiga-tiga aliran menilai status kesahihan hadith? Untuk menjawab persoalan ini, penulis memilih tiga tokoh yang diambil daripada tiap-tiap aliran untuk menganalisis konsep mereka dalam kritik hadith. Ketiga-tiga tokoh itu ialah Maḥmūd Sa‘īd Mamdūḥ daripada aliran Sufi, Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī daripada aliran Salafi, dan Ḥamzah al-Malyabārī daripada aliran Iḥyā’ Manhaj al-Mutaqaddimīn.

Apabila mengamati metode kritik al-Ḥuwaynī, kajian ini mendapati bahawa konsep kesahihan hadith tokoh Salafi ini dibina di atas teori-teori yang terkandung dalam kitab-kitab *Muṣṭalaḥ*. Bagaimanapun, interaksi beliau dengan kitab-kitab ahli hadith terdahulu mendedahkan kewujudan jurang metodologi antara teori dan praktik. Jika berlaku pertembungan antara teori yang terkandung dalam kitab-kitab *Muṣṭalaḥ* dan praktik ahli hadith terdahulu, maka al-Ḥuwaynī memenangkan praktik ahli hadith. Penglibatan ahli fiqh dan ahli uṣūl dalam wacana kritik hadith sangat jarang dijumpai dalam kritik hadith beliau. Walaupun begitu, kesan metode *fuqahā’* turut terdapat dalam metode kritik beliau menerusi tokoh-tokoh Muta’akhirīn yang terpengaruh metode *fuqahā’*. Justeru, beliau

tetap melihat status perawi adalah asas penentuan status hadith. Status perawi itu beliau hanya boleh ditentukan dengan merujuk ucapan kalangan *Jarḥ wa Ta'dīl* sahaja. *Tawthīq ḍimnī, Tawthīq Ijmālī* dan *Tawthīq bi al-Riwāyah* bukan kaedah yang sah untuk menetapkan status perawi. *Tawthīq* Ibn Ḥibbān dan kalangan *Mutasāhil* seumpamanya tidak menguatkan status perawi lemah ataupun mengangkat perawi *Majhūl*. Perawi yang yang didiamkan oleh ahli hadith dan yang hanya memiliki seorang perawi sahaja (W*uḥdān*) adalah *Majhūl*. Status riwayat perawi *Mukhtaliṭ* ditentukan oleh tempoh *samā'* (penerimaan hadith) murid yang meriwayatkan daripadanya. Jika tidak tempoh *samā'* itu tidak diketahui, maka riwayat beliau digantung (*tawaqquf*) sehingga dijumpai maklumat yang meyakinkan.

Hadith *Mursal* menurut al-Ḥuwaynī tidak sahih kerana terputus sanadnya. Beliau turut berpandangan bahawa *'An'anah* perawi *Mudallis* dihukumkan *munqaṭi'* (terputus) melainkan terdapat kenyataan *samā'* dalam riwayat yang lain. Riwayat *Mudallis* dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Muslim ditetapkan Sahih, namun tidak begitu dengan riwayat *Mudallis* dalam Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaimah dan Ibn Ḥibbān. Dalam menetapkan kesambungan sanad, al-Ḥuwaynī merujuk kepada ucapan pakar hadith, bukti riwayat dan *Mu'āṣarah* (kesemasaan). Bukti riwayat atau *Mu'āṣarah* menurut beliau lebih kuat berbanding ucapan pakar. Justeru penafian *samā'* yang ditetapkan pakar dapat dibantah dengan mengajukan bukti riwayat ataupun kaedah *Mu'āṣarah*. Pandangan ini cerminan minda yang membuka pintu ijtihad dalam kritik hadith. Sikap ini turut terserlah dalam perbincangan tentang

analisis *‘illah*. Menurut beliau, ucapan pakar hadith terdahulu boleh disalahi apabila menyalahi kaedah. Justeru, beliau sering menyalahi pandangan ahli hadith yang melemahkan *tafarrud* perawi *Thiqah* dan ketetapan *Muḍṭarib* sebuah pertembungan riwayat yang dapat dijamak ataupun ditarjih.

Bagaimanapun, al-Ḥuwaynī memihak kepada ahli hadith terdahulu apabila berbincang tentang penerimaan *Ziyādah Thiqah* dan naik taraf hadith lemah. Meskipun kitab-kitab *Muṣṭalaḥ* karya kalangan Muta’akhirīn kebanyakannya menerima *Ziyādah Thiqah* secara mutlak, beliau berpandangan bahawa kaedah ini adalah metode kritik *fuqahā’* yang menyalahi metodologi ahli hadith. Menurut beliau, *Ziyādah Thiqah* terkadang mesti dilemahkan apabila terdapat *Qarīnah* (petunjuk) yang menunjukkan kesilapan. Beliau turut mengkritik sikap bermudah kalangan Muta’akhirīn yang sering bermudah menaiktaraf hadith lemah berbilang sanad. Menurut beliau, konsep ini hanya untuk hadith-hadith yang mengandungi kelemahan ringan sahaja. Justeru riwayat perawi *Matrūk* tidak terangkat ataupun mengangkat riwayat lain. Beliau turut menegaskan bahawa sokongan fatwa dan amal ulama tidak mengangkat status hadith lemah kepada hasan apalagi sahih.

Beralih kepada metode kritik Mamdūḥ, kajian ini mendapati bahawa konsep kesahihan hadith dalam metode kritik beliau mencampurkan pandangan ahli hadith dengan pandangan *fuqahā’* dan Ahli Uṣūl. Kecenderungan beliau kepada metode kritik *fuqahā’* terkadang lebih dominan berbanding metode ahli hadith sendiri. Sebagaimana yang

ditegaskan oleh ramai ulama, metode kritik *fuqahā'* kurang mengambil berat aspek *'illah* dan *shudhūdh*. Oleh sebab itu, konsep kesahihan Mamdūḥ sangat terfokus kepada penampilan zahir sanad iaitu status perawi dan kesambungan. Menurut beliau, status hadith sangat bergantung dengan status perawinya. Jika perawi tersebut berstatus *thiqah* dan seumpamanya, maka hadith tersebut sahih. Jika *ṣadūq*, *ḥasan al-ḥadīth* dan yang seumpamanya, maka hadith tersebut hasan. Jika *ḍa'īf* dan seumpamanya, maka hadith tersebut lemah, begitu seterusnya. Selain merujuk ucapan ulama *Jarḥ wa Ta'dīl*, penentuan status perawi dapat dilakukan menerusi *Tawthīq Ḍimnī* dan *Tawthīq bi al-Riwāyah*. Beliau menerima *Tawthīq* Ibn Ḥibbān sekaligus menafikan tuduhan *tasāhul* daripada dirinya. Menurut beliau, perawi yang didiamkan oleh ahli hadith berstatus *Maqbūl* dan perawi W*uḥdān* tidak selalu *Majhūl*. Semua kaedah ini seringkali digunakan untuk mempertahankan perawi-perawi yang dilemahkan ahli hadith terdahulu.

Berkenaan perawi *Mukhtaliṭ*, Mamdūḥ menetapkan status riwayatnya mengikut tempoh *samā'* murid-muridnya. Perawi yang menerima sebelum *ikhtilāṭ* disahihkan. Yang menerima selepasnya, dilemahkan. Jika tidak dijumpai maklumat berkenaan tempoh *samā'* itu, beliau berusaha memastikannya dengan pelbagai cara seperti mengkaji tarikh lahir, tarikh wafat dan lain-lain.

Dalam menentukan status kesambungan sanad, Mamdūḥ berpandangan bahawa kepastian *samā'* perawi ditetapkan dengan bukti riwayat, *Mu'āṣarah* dan ucapan pakar. Bukti riwayat dan *Mu'āṣarah* menurut beliau lebih kuat berbanding ucapan pakar, justeru

kedua-duanya mesti dimenangkan apabila berlaku pertembungan. Meskipun kesambungan sanad adalah syarat kesahihan, namun *Mursal* tokoh-tokoh tabiin menurut beliau adalah hujah. Istilah *Mursal* sahih sering digunakan untuk menegaskan kehujahan tersebut. Beliau turut menyatakan bahawa *ʻAnʻanah Mudallis* tidak boleh dihukum *munqaṭiʻ* (terputus) selagimana terbuka peluang untuk dihukum *muttaṣil* (bersambung). *ʻAnʻanah* tersebut dipastikan *muttaṣil* apabila dijumpai kenyataan *samāʻ* dalam sanad yang lain, pernah disahihkan oleh al-Bukhārī (m. 256 H/870 M), Muslim (m. 261 H/875 M), Ibn Khuzaymah (m. 311 H/923 M) dan Ibn Ḥibbān (m. 354 H/965 M), atau kandungannya diterima oleh kalangan ulama (walaupun bukan ahli hadith).

Dalam analisis *ʻillah*, Mamdūḥ selalu mengabaikan fenomena *tafarrud* yang diisyaratkan oleh ahli hadith terdahulu. Menurut beliau, *tafarrud* bukan *ʻillah*. Justeru penilaian ahli hadith terdahulu yang melemahkan hadith-hadith yang mengandungi *tafarrud* sering dinafikan jika perawi berkenaan *thiqah*, *ṣadūq*, dan yang seumpama dengannya. Ucapan beliau yang sering menentang ketetapan *ʻillah* pakar-pakar hadith terdahulu menunjukkan sikap yang membuka pintu ijtihad dengan luas. Beliau sering menafikan analisis pakar hadith terdahulu apabila dilihat menyalahi kaedah yang terkandung dalam kitab-kitab *Muṣṭalaḥ*. Beliau turut menerima secara mutlak tambahan (*Ziyādah*) perawi-perawi *thiqah*, *ṣadūq* dan yang seumpamanya.

Jika berlaku pertembungan riwayat, Mamdūḥ tidak menetapkan *Muḍṭarib* sebelum menjamak semua riwayat ataupun mentarjih salah satunya. Kaedah jamak dan tarjih yang

beliau lakukan sangat luas sehingga meliputi pelbagai spekulasi (*tajwīz ‘aqlī*) yang tidak disokong bukti riwayat. Beliau turut berpandangan bahawa hadith lemah boleh dinaiktaraf kepada darjat hasan atau sahih apabila disokong oleh riwayat lain. Cakupan konsep ini bukan hanya untuk hadith-hadith yang mengandungi kelemahan ringan, namun turut meliputi hadith-hadith yang mengandungi cacat berat seperti perawi *Matrūk*, *Shādh* dan *Ma‘lūl*. Beliau sering mensahihkan hadith lemah apabila kandungannya disokong oleh fatwa ulama, atau kandungannya diamalkan oleh (sebahagian ataupun keseluruhan) umat.

Sebuah metode kritik yang lebih fundamental terlihat dalam konsep dan aplikasi Ḥamzah al-Malyabārī daripada aliran Iḥyā’ Manhaj al-Mutaqaddimīn. Menurut beliau, perbincangan tentang kritik hadith wajib mennjadikan ucapan dan praktik ahli hadith sebagai satu-satunya rujukan. Kalangan *fuqahā’* dan ahli hadith yang terpengaruh dengan pemikiran *fuqahā’* tidak boleh dirujuk dalam perbahasan yang sangat halus ini. Beliau menegaskan bahawa kalangan yang wajib dirujuk itu ialah pakar-pakar hadith kalangan Mutaqaddimīn yang disepakati memiliki hafalan, kepakaran dan ketelitian yang sangat tinggi. Ucapan mereka wajib diterima walaupun tidak menyebutkan dalil. Pandangan ahli hadith terkemudian, terlebih lagi *fuqahā’* dan Ahli Uṣūl, yang menyalahi kalangan Mutaqaddimīn mesti ditinggalkan. Konsep ini mendasari kritik hadith al-Malyabārī yang terlihat kesannya dalam seluruh perbahasan dan perbincangan beliau.

Berkenaan status perawi, al-Malyabārī menegaskan bahawa status *jarḥ* atau *ta‘dīl* perawi tidak menentukan status kesahihan hadith. Sebagaimana riwayat perawi *Thiqah*

terkadang dilemahkan, riwayat perawi lemah terkadang disahihkan. Penentu kesahihan dan kelemahan tersebut ialah ketepatan atau kesilapan riwayat menerusi pengamatan *Qarīnah-Qarīnah*. Konsepsi ini membuat kritik hadith al-Malyabārī kurang memberi pemberatan kepada perbincangan tentang status perawi. Sebaliknya, kritik beliau selalu terfokus kepada tanda-tanda yang menunjukkan kesilapan dan ketepatan riwayat. Oleh sebab itu, beliau berpandangan bahawa riwayat *Majhūl* mesti dinilai dengan membandingkannya dengan riwayat-riwayat yang lain. Jika selari dengan riwayat *Thiqah*, maka riwayat tersebut boleh disahihkan. Jika tidak, maka dilemahkan. Meskipun *Tawthīq bi al-Riwāyah* menetapkan status perawi dalam sesuatu riwayat, akan tetapi ketetapan itu bersifat spesifik dan tidak boleh ditilakkan kepada riwayat-riwayat lain. Setiap riwayat mesti dikaji secara tersendiri dan terasing. Kaedah yang menetapkan status riwayat *Mukhtaliṭ* mengikut tempoh *samā‘* muridnya hanyalah salah satu kaedah untuk menyingkap kesilapan riwayat. Kaedah ini mesti diaplikasi secara teliti kerana terkadang riwayat sebelum *ikhtilāt* sekalipun mengandungi kesilapan.

Dalam memastikan kesambungan sanad, al-Malyabārī menjadikan ucapan pakar sebagai rujukan yang tertinggi. Sikap ini selari dengan pandangan beliau yang mengehadkan peluang ijtihad dalam kritik hadith. Walaupun tidak menafikan bukti riwayat dan *Mu‘āṣarah*, namun jika kedua-dua kaedah ini bertentangan dengan ketetapan pakar, maka ucapan pakar mesti didahulukan. Hal itu kerana bukti riwayat terkadang mengandungi kesilapan yang sangat halus, dan kaedah *Mu‘āṣarah* menuntut rincian

maklumat yang telah hilang pada masa ini. Beliau turut menetapkan bahawa ucapan pakar yang menghukum *muttaṣil ‘an‘anah Mudallis* mesti diterima walaupun tidak dijumpai kenyataan *samā‘* dalam mana-mana riwayat. Ketetapan tersebut menandakan bahawa beliau telah menjumpai kenyataan *samā‘* dalam riwayat yang telah pupus pada hari ini. Berkenaan kehujahan *Mursal*, al-Malyabārī secara prinsipnya melihat *Mursal* sebagai hadith lemah. Akan tetapi sesetengah *Mursal* disahihkan apabila diketahui sumbernya seperti *Mursal* Sa‘īd bin al-Musayyab.

Menurut al-Malyabārī, *tafarrud* bukan *‘illah* akan tetapi petanda dan isyarat kepada *‘illah*. Apabila pakar hadith mempermasalahkan *tafarrud* dalam sanad, itu bermakna beliau sedang mengingatkan kewujudan *‘illah* dalam riwayat tersebut walaupun perawinya *thiqah*. Ucapan tersebut mesti dikaji dengan mengamati tingkat hafalan perawi berkenaan, keakraban hubungan antara beliau dan gurunya, dan lain sebagainya. Begitu juga yang mesti dilakukan apabila seorang perawi *thiqah* meriwayatkan tambahan (Z*iyādah*) dalam sanad atau matan. Tambahan tersebut tidak boleh diterima ataupun ditolak secara mutlak. Akan tetapi mesti dikaji mengikut pengamatan *Qarīnah-Qarīnah* dalam riwayat tersebut.

Meskipun hadith *Muḍṭarib* boleh dijamak dan ditarjih, namun al-Malyabārī mengingatkan bahawa kaedah jamak dan tarjih itu mesti mengamalkan kaedah ahli hadith yang mementingkan bukti riwayat dan *Qarīnah*, bukan spekulasi dan andaian belaka. Berkenaan naik taraf hadith lemah, al-Malyabārī mengalihkan perbincangan daripada darjat kecacatan (ringan ataupun parah) kepada status kesilapan (silap yang telah pasti

ataupun silap yang disyaki). Menurut beliau, hadith lemah yang berpeluang terangkat kepada hasan dan sahih terhad bagi hadith-hadith lemah yang berkemungkinan silap sahaja. Adapun hadith-hadith yang telah dipastikan silap seperti *Shādh*, *Ma'lūl* dan palsu, maka tidak boleh dinaiktaraf walaupun status perawinya *Thiqah*.

5.2.3. Pencapaian Objektif Ketiga: Menganalisis dan membandingkan kekuatan metode kritik ketiga-tiga tokoh.

Selepas mengenalpasti metode kritik dan kaedah penilaian status hadith yang diamalkan oleh ketiga-tiga tokoh, penulis mengajukan soalan yang lebih mendalam: Sejauhmanakah persamaan, perbezaan dan kekuatan kritik hadith ketiga-tiga tokoh aliran semasa ini? Menurut penulis, soalan ini paling berat dijawab. Untuk menjawabnya, penulis perlu melakukan analisis perbandingan terhadap metode kritik ketiga-tiga tokoh dan menguji pandangan mereka dengan teori-teori mapan dalam ilmu hadith.

Kajian analisis tersebut membawa penulis kepada empat dapatan penting. Pertama, penulis mendapati bahawa ketiga-tiga tokoh bersepakat dalam prinsip-prinsip asas dan kaedah-kaedah utama dalam ilmu kritik hadith. Perbincangan tentang status perawi mendedahkan kesepakatan ketiga-tiga tokoh dalam dikotomi '*adalah* dan *dabt* perawi, kaedah penentuan kedua-dua aspek tersebut, kemestian merujuk kepada imam-imam *Jarḥ wa Ta'dīl*, mengambilkira kesepakatan dan perbezaan di kalangan mereka, sifat *jahālah*

dan *ikhtilāṭ* menjejaskan kesahihan, pembahagian *majhūl* menjadi *Majhūl al-‘Ayn* dan *Majhūl al-Ḥāl*, menentukan status riwayat *Mukhtaliṭ* dengan mengamati tempoh *samā‘* murid-muridnya, dan lain-lain. Dalam aspek kesambungan sanad, ketiga-tiga tokoh bersepakat bahawa kesambungan sanad adalah salah satu syarat terpenting dalam kesahihan hadith. Kesambungan tersebut ditandai dengan kenyataan *samā‘* yang menghubungkan antara seorang perawi dengan perawi yang lain. Ketiga-tiga tokoh turut bersetuju bahawa *samā‘* diketahui menerusi ketetapan pakar, bukti riwayat dan *Mu‘āṣarah*. Kesepakatan turut berlaku tentang *‘an‘anah Mudallis* yang mesti diperlakukan secara berhati-hati dan penerimaan bahawa riwayat *Ṣaḥīḥayn* menafikan tadlis. Dalam analisis *‘illah*, ketiga-tiga tokoh sepakat bahawa *‘illah* menjejaskan kesahihan hadith, hadith *Muḍṭarib* termasuk kategori lemah apabila tidak dapat dijamak ataupun ditarjih. Mereka turut bersetuju bahawa hadith lemah berbilang sanad berpeluang terangkat kepada darjat Hasan ataupun Sahih dengan syarat-syaratnya.

Kedua, ketiga-tiga tokoh jelas berbeza pandangan dalam banyak perkara. Menurut penulis, akar perbezaan tersebut dapat dikembalikan kepada percanggahan dalam tiga perkara: menetapkan rujukan, menetapkan kaedah dan menentukan sempadan ijtihad. Perbezaan dalam menetapkan rujukan berlaku dalam perselisihan ketiga-tiga tokoh dalam menerima pandangan selain ahli hadith dalam perbincangan tentang kritik hadith. Menurut Mamdūḥ, tokoh yang berautoriti dalam kritik hadith bukan hanya ahli hadith sahaja, akan tetapi juga ahli uṣūl dan *fuqahā’*. Al-Ḥuwaynī berpandangan bahawa rujukan dalam ilmu

hadith hanya ahli hadith sahaja tanpa membezakan antara Mutaqaddimīn dan Muta'akhirīn. Al-Malyabārī menyempitkan peluang dan tegas menetapkan bahawa hanya Ahli Hadith Mutaqaddimīn sahaja yang layak menjadi rujukan.

Perbezaan dalam menetapan kaedah ialah percanggahan yang berpunca daripada sesetengah pihak menafikan kaedah yang ditetapkan oleh pihak yang lain. Perkara ini terlihat dalam perbincangan tentang *Tawthīq ḍimnī* dan *Tawthīq bi al-Riwāyah*, status perawi yang didiamkan Ibn Abī Ḥātim, status *wuḥdān* dan kekuatan *Tawthīq* Ibn Ḥibbān. Mamdūḥ menetapkan *Tawthīq ḍimnī* dan *Tawthīq bi al-Riwāyah* sebagai salah satu cara untuk menguatkan status perawi. Al-Ḥuwaynī dan al-Malyabārī sebaliknya tidak mengiktiraf kaedah ini. Mamdūḥ menetapkan bahawa perawi yang didiamkan Ibn Abī Ḥātim berstatus maqbūl, namun kedua-dua tokoh menetapkan bahawa perawi tersebut berstatus *Majhūl*.

Perbezaan kaedah turut berlaku dalam konsep *tafarrud*. Mamdūḥ dan al-Ḥuwaynī tidak melihatnya sebagai tanda *'illah*, namun al-Malyabārī selalu menjadikan aspek *tafarrud* asas melemahkan hadith apabila disokong oleh *Qarīnah* tertentu. Begitu juga kaedah berinteraksi dengan *Ziyādah Thiqah* antara Mamdūḥ yang menerimanya secara mutlak dan kedua-dua tokoh yang lain menerimanya secara selektif. Dan kaedah naiktaraf hadith lemah yang mesti ditetapkan mengikut darjat kelemahan, sebagaimana yang diamalkan oleh al-Ḥuwaynī dan Mamdūḥ, ataukah mengikut kepastian silap seperti pandangan al-Malyabārī.

Perbezaan dalam penentuan sempadan ijtihad yang penulis maksudkan ialah persepsi ketiga-tiga tokoh tentang sejauhmana pengkaji semasa berpeluang untuk menyalahi pakar hadith terdahulu. Apabila ahli hadith Mutaqaddimīn telah menetapkan sesuatu, bolehkah ahli hadith semasa menyalahi pandangan tersebut? Penulis melihat Mamdūḥ dan al-Ḥuwaynī membuka peluang ijtihad dengan luas. Mereka tidak segan menyalahi pandangan ahli hadith terdahulu, termasuk kalangan Mutaqaddimīn, dalam perbincangan tentang status perawi dan hadith. Sebaliknya, al-Malyabārī mengehadkan peluang tersebut dan selalu tunduk kepada pandangan ahli hadith Mutaqaddimīn dalam semua aspek. Perbezaan dalam menentukan sempadan ijtihad terlihat kesannya dalam beberapa perkara. Apabila pakar hadith menafikan *samā‘* namun bukti riwayat atau *Mu‘āṣarah* menetapkannya, Mamdūḥ dan al-Ḥuwaynī melemahkan ucapan pakar, namun al-Malyabārī memenangkannya. Apabila seorang pakar menetapkan *‘illah* tanpa menyebutkan bukti, al-Ḥuwaynī dan Mamdūḥ mengabaikan ucapan pakar, al-Malyabārī menerimanya.

Ketiga, sejauh pengamatan penulis, metode kritik yang diamalkan oleh ketiga-tiga tokoh secara umumnya mewakili aliran mereka masing-masing. Perbezaan antara mereka dengan tokoh-tokoh sesama aliran sangat terhad. Kaedah yang ditetapkan Mamdūḥ berkenaan *Tawthīq bi al-riwāyah*, *Tawthīq* Ibn Ḥibbān, perawi yang didiamkan Ibn Abi Ḥātim dan lain-lain selari dengan pandangan tokoh-tokoh hadith aliran Sufi seperti Ahmad al-Ghumārī, ‘Abd Allah al-Ghumārī, al-Tahānawī dan ‘Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah. Perbezaan antara beliau dan tokoh-tokoh ini hanya berkenaan dengan kaedah *Tawthīq*

Ḍimnī dan menaiktaraf perawi *Matrūk*. Perkara yang sama berlaku pada metode kritik al-Ḥuwaynī. Penulis melihat beliau secara umum berjalan di atas panduan metodologi yang telah ditetapkan oleh tokoh-tokoh Salafi seperti al-Mu‘allimī, al-Albānī dan lain-lain. Begitu juga metode kritik al-Malyabārī yang secara umum selalu selari dengan cara pandang tokoh-tokoh aliran Iḥyā’ Manhaj al-Mutaqaddimīn seperti ‘Abd Allah al-Sa‘d, Ibrāhīm al-Lāḥim, dan lain-lain. Meski begitu, tidak dinafikan bahawa sesetengah tokoh dalam aliran terkadang memiliki pilihan metodologi yang menyalahi pandangan umum aliran tersebut. Al-Kawtharī misalnya menyalahi pandangan tokoh-tokoh aliran Sufi berkenaan *Tawthīq* Ibn Ḥibbān. Ahmad Shākir dinilai *Mutasāhil* oleh tokoh-tokoh sealiran dengannya kerana kaedah-kaedah yang menjadi pilihan beliau sering menyalahi pandangan mereka.

Keempat, selain mengamati persamaan dan perbezaan, penulis turut menguji kekuatan metode kritik ketiga-tiga tokoh, terutama yang berkaitan dengan kaedah-kaedah yang diperselisihkan. Selari dengan prinsip Islam yang menyuruh untuk merujuk sesuatu perkara kepada pakarnya, kayu ukur yang menjadi asas penilaian adalah konsep dan praktik ahli hadith. Penulis mendapati bahawa Mamdūḥ mengamalkan kaedah-kaedah yang tidak selari dengan ketelitian ahli hadith dalam menyaring riwayat. Kaedah-kaedah tersebut membuka peluang untuk mensahihkan ataupun menghasankan hadith-hadith yang dilemahkan oleh al-Ḥuwaynī dan al-Malyabārī. Dengan kata lain, Mamdūḥ *Mutasāhil* dalam menilai dan menerima hadith. Menurut penulis, metode kritik *Mutasāhil* ini adalah

kelanjutan daripada dua perkara. Pertama, penerimaan metode kritik *fuqahā’* dan ahli uṣūl yang lebih longgar daripada metode kritik ahli hadith. Peluang penerimaan hadith di sisi ahli fiqh lebih luas berbanding ahli hadith, sebagaimana yang disedari dan diperakui oleh Mamdūḥ sendiri. Dan kedua, posisi defensif aliran Sufi yang berusaha mempertahankan tradisi daripada kritikan aliran Salafi. Sikap defensif ini seringkali mendorong mereka untuk mempertahankan setiap hadith yang menjadi dalil madhhab dan aliran dengan pelbagai cara.

5.2.4. Pencapaian Objektif Keempat: Memformulasi kaedah-kaedah praktikal sebagai panduan pengkaji dalam berinteraksi dengan pertembungan kritik hadith semasa.

Menyedari perbezaan adalah satu perkara yang penting, namun cara kita menyikapi perbezaan adalah lebih penting. Oleh yang demikian, selepas deskripsi dan analisis metode kritik ketiga-tiga tokoh aliran, soalan selanjutnya ialah: Bagaimanakah sepatutnya sikap kita apabila berdepan dengan pertembungan kritik hadith semasa secara objektif? Dalam usaha penulis menjawab soalan ini, penulis menghadapi kesukaran dalam mendapatkan rujukan yang komprehensif. Perbincangan tentang kaedah berinteraksi dengan ikhtilaf sangat banyak dalam kitab-kitab uṣūl fiqh, namun jarang dijumpai dalam buku-buku ilmu hadith. Padahal kaedah ini sangat diperlukan pada masa moden ini di mana setiap orang

bebas menyuarakan pandangan tentang status dan kandungan hadith mengikut nilai-nilai subjektif mereka. Fenomena ini mendorong penulis untuk mencadangkan tujuh kaedah praktikal yang boleh diamalkan oleh para pengkaji dan orang awam dalam mentarjih pendapat dan menentukan sikap. Tiap-tiap kaedah dirumuskan daripada ucapan dan pandangan tokoh-tokoh hadith terdahulu dan semasa.

Kaedah pertama berkaitan dengan memastikan kelayakan untuk berbicara tentang kritik hadith. Satu-satunya kalangan yang berkelayakan adalah ahli hadith sahaja. Pandangan pihak-pihak yang tidak termasuk dalam kalangan ahli hadith tidak diterima dalam penentuan status hadith. Justeru, apabila berlaku pertembungan pendapat antara dua tokoh, salah satunya berpengkhususan hadith dan yang lain bukan, maka pandangan tokoh yang berpengkhususan hadith mesti dimenangkan. Kaedah ini pernah dicadangkan dan ditetapkan oleh al-Laknawī (m. 1304 H/1886 M), al-Qāsimī (m. 1332 H/1914M), al-Albānī (m. 1420 H/1999 M) dan lain-lain.

Kaedah kedua mengingatkan tentang darjat kepakaran ahli hadith. Meskipun mereka adalah rujukan satu-satunya kalangan yang mesti dirujuk dalam kritik hadith, akan tetapi tidak semua ahli hadith berkelayakan untuk berbincang tentang status kesahihan hadith. Kelayakan tersebut hanya dimiliki oleh para ulama yang memiliki kepakaran dan ketelitian yang tinggi. Kepentingan memastikan darjat keilmuan ahli hadith telah diisyarat oleh ahli hadith terdahulu menerusi gelaran-gelaran khas seperti *musnid*, *ḥāfiẓ*, dan lain-lain. Memastikan darjat kepakaran ahli hadith dapat dijumpai dalam ucapan tokoh-tokoh hadith

moden seperti Ahmad al-Ghumārī (m. 1380 H/1960 M), al-Albānī (m. 1420 H/1999 M) dan lain-lain. Justeru, jika berlaku pertembungan pendapat antara dua tokoh hadith atau lebih, maka wajib diamati darjat kepakaran tokoh-tokoh tersebut. Ucapan tokoh yang memiliki kepakaran kritik mesti dimenangkan ke atas tokoh yang tidak memilikinya.

Kaedah ketiga berbincang tentang pembahagian ahli hadith menjadi kalangan Mutaqaddimīn dan Muta'akhirīn. Meskipun kedua-dua kalangan memiliki keistimewaan tersendiri, namun kalangan Mutaqaddimīn lebih unggul dalam hafalan, kepakaran dan ketelitian. Dalam kritik hadith, kalangan Mutaqaddimīn adalah para pakar yang mampu menyingkap *'illah*. Kalangan Muta'akhirīn dan semasa hanya sekadar penukil dan pengkaji sahaja. Oleh yang demikian, apabila berlaku pertembungan kritik antara tokoh hadith Mutaqaddimīn dan Muta'akhirīn atau semasa, maka ucapan Mutaqaddimīn mesti didahulukan. Bukan kerana keterdahuluan mereka, akan tetapi kerana kepakaran dan pengetahuan mereka tentang sebab-sebab kesahihan dan kelemahan hadith. Sokongan kaedah ini terdapat dalam ucapan al-Mu'allimī (m. 1386 H/1967 M), Muqbil al-Wādi'ī (m.1422 H/2001 M) dan lain-lain.

Kaedah keempat mengingatkan kepentingan pengelasan ahli hadith menjadi *mutasāhil*, *mutashaddid* dan *mu'tadil*. Pengelasan ini dapat dijumpai dalam pelbagai buku-buku *Muṣṭalaḥ* hadith terdahulu dan semasa. Dalam perselisihan kritik yang melibatkan ketiga-tiga kalangan ini, maka pandangan kalangan *mu'tadil* mesti selalu dimenangkan.

Pengukuhan kaedah ini dapat dijumpai dalam penjelasan al-Laknawī (m. 1304 H/1886 M), Sa‘d Āl Ḥumayd dan lain-lain.

Kaedah kelima mencadangkan untuk mendalami akar perselisihan dan mengkaji hujah semua pihak yang terlibat. Pandangan yang dibina di atas hujah dan dalil terkuat dimenangkan ke atas pandangan yang berasaskan hujah yang lebih lemah. Kaedah ini dicadangkan oleh al-Laknawī (m. 1304 H/1886 M), Muqbil al-Wādi‘ī (m. 1422 H/2001 M), Musṭafā al-Sulaymānī, al-Ḥuwaynī dan ramai lagi. Berbanding semua kaedah-kaedah yang telah disebutkan sebelum ini, kaedah ini akan memberikan pandangan yang lebih meyakinkan. Bagaimanapun, tidak setiap pengkaji, apalagi orang awam yang bukan pengkhususan hadith, dapat melakukannya kerana menuntut penguasaan sebab-sebab kesahihan dan kelemahan hadith.

Kaedah keenam mengingatkan kepentingan mengambilkira kesepakatan ahli hadith dalam perkara-perkara tertentu. Jika ahli hadith telah sepakat atas status kesahihan hadith, maka kesepakatan tersebut adalah hujah yang wajib diterima dan tidak boleh disalahi. Justeru, apabila berlaku pertembungan pendapat antara dua tokoh hadith atau lebih, dan salah satu pendapat itu selari dengan ijmak ahli hadith, maka pendapat tersebut mesti dimenangkan. Pengukuhan kaedah ini dapat dijumpai dalam pelbagai ucapan ahli hadith terdahulu dan terkemudian seperti Ibn Abī Ḥātim (m. 327 H/938 M), al-Nawawī (m. 676 H/1277 M), al-Wādi‘ī (m .1422 H/2001 M), al-Ḥuwaynī, al-Sulaymānī dan lain-lain.

Kaedah ketujuh masih berkaitan dengan kepentingan untuk menyelami akar khilaf dalam kritik hadith. Penulis mengkhususkan diskusi tentang perkara ini kerana menyentuh beberapa aspek yang menuntut perbahasan tersendiri. Pengamatan penulis ke atas pelbagai perdebatan semasa mendapati bahawa sebahagian perselisihan berpunca daripada pengamalan kaedah yang menyimpang daripada metode kritik ahli hadith terdahulu seperti mensahihkan hadith yang disokong oleh *kashf*, terbukti oleh temuan saintifik, realiti semasa dan lain-lain. Kaedah-kaedah ini tidak sah untuk mensahihkan ataupun melemahkan hadith. Justeru, jika dijumpai seorang pengkaji menggunakan salah satu daripada kaedah tersebut untuk menentang penilaian hadith daripada pihak lain, maka pandangannya lemah dan tidak dapat dimenangkan. Sokongan untuk kaedah ini dapat dijumpai dalam ucapan tokoh-tokoh hadith moden seperti Jamāl al-Dīn al-Qāsimī (m. 1332 H/1914 M), al-Mu‘allimī (m. 1386 H/1967 M), al-Albānī (m. 1420 H/1999 M), Ibn ‘Ulaysh (m.1299 H/1882 M), ‘Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah (m. 1417 H/1997 M) dan ramai lagi.

5.3. Cadangan

Salah satu tugasan terpenting seorang intelektual Islam ialah menyumbang pemikiran dan solusi bagi permasalahan yang dihadapi umat Islam. Siapa yang mengamati keadaan umat Islam hari ini akan melihat bahawa cabaran terbesar umat Islam ialah perpecahan aliran dan madhhab akibat perbezaan ideologi yang sangat kompleks. Pelbagai projek pendekatan

(*taqrīb*) telah dilakukan untuk merapatkan jurang seperti yang dicadangkan oleh Rashīd Riḍā (m.1354 H/1935 M), Jamāl al-Dīn al-Qāsimi (m. 1332 H/1914 M), Ḥasan al-Bannā (m. 1368 H/1949 M), dan ramai lagi. Yūsuf al-Qaraḍāwī menyokong usaha tersebut dan berkata: "Ini ialah tugasan para mujadid dan reformis, iaitu usaha untuk menyatukan kekuatan umat yang terpecah, mendekatkan yang jauh dan mendamaikan yang bermusuhan selagi ada peluang."[855]

Menurut penulis, solusi yang berkesan bermula daripada konsepsi yang jelas berkenaan akar masalah. Tiada yang menafikan bahawa status kesahihan hadith adalah salah satu aspek terpenting yang menyumbang dalam perbezaan pendapat antara madhhab dan aliran. Penulis berharap kajian tesis ini sedikit sebanyak membantu dalam memahami salah satu aspek dan akar khilaf di antara aliran-aliran Ahli Sunnah pada hari ini. Selain menyediakan analisis, kajian ini turut menghasilkan kaedah-kaedah praktikal untuk diaplikasi apabila menghadapi khilaf dalam kritik hadith semasa. Bagaimanapun, penulis sedar bahawa usaha ini terlalu kerdil untuk menjadi sebuah solusi bagi permasalahan umat yang mendalam dan kompleks. Justeru, usaha kolektif dan berterusan sangat diperlukan untuk menyempurnakan langkah ini, selain tindakan nyata daripada pelbagai pihak untuk merapatkan barisan sekaligus memartabatkan ilmu hadith. Oleh yang demikian, penulis

[855] Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fuṣūl fi al-ʻAqidah bayna al-Salaf wa al-Khalaf* (Kaherah: Maktabah Wahbah, 2005), 155.

mengajukan beberapa cadangan yang ditujukan kepada kalangan penyelidik, ahli akademik di institusi pengajian tinggi Islam, dan masyarakat awam.

5.3.1. Cadangan Untuk Penyelidik

Penulis mencadangkan sebuah penyelidikan yang mengkaji metode kritik yang diamalkan oleh tokoh-tokoh lain daripada ketiga-tiga aliran. Penyelidik misalnya boleh memilih ‘Ali al-Ḥalabī daripada aliran Salafi, Ḥasan al-Saqqāf daripada aliran Sufi, dan Ḥātim al-‘Awnī daripada aliran Iḥyā’ Manhaj al-Mutaqaddimīn. Data yang terkandung dalam karya tulis ketiga-tiga tokoh sangat memadai untuk bahan analisis dan perbandingan. Penulis menjangkakan penyelidikan ini akan mengukuhkan dapatan tesis ini sekaligus memberikan deskripsi yang lebih komprehensif berkenaan metodologi kritik hadith tiga aliran yang sangat berpengaruh dalam perbincangan ilmu hadith pada hari ini.

Sebuah kajian yang lebih mendalam berkenaan pembaharuan yang dicadangkan oleh aliran Iḥyā’ Manhaj al-Mutaqaddimīn dan kesannya dalam kritik hadith semasa juga sangat digalakkan. Penulis mengamati bahawa pemikiran reformatif aliran ini masih kurang didedahkan dan diperkenalkan di kalangan akademik terlebih lagi masyarakat awam di negeri kita. Sangat sedikit di kalangan pengkaji yang melihat aliran ini sebagai sebuah kumpulan independen yang memiliki metodologi tersendiri. Padahal, menurut penulis, aliran ini menawarkan sebuah perspektif yang baharu dan terlepas daripada kesan-kesan

taqlid dan kejumudan pemikiran. Oleh kerana kebanyakan tokoh-tokoh utama aliran ini masih hidup, gabungan metode kajian dokumentasi dan temu bual sangat tepat diaplikasi untuk penyelidikan ini.

Penulis turut mencadangkan sebuah penyelidikan yang lebih khusus mengkaji bagaimana tokoh-tokoh hadith Sufi dan Salafi di Nusantara menilai kesahihan hadith dan sejauhmana implikasinya dalam isu-isu akidah dan fiqh yang sering diperdebatkan di kalangan masyarakat. Antara tokoh yang boleh dikaji ialah Hasan Bandung, Abdul Hakim bin Amir Abdat, ‘Ali Mustafa Ya’qub, dan lain-lain. Menurut penulis, penyelidikan ini sangat penting untuk memberi kefahaman kepada masyarakat negeri kita berkenaan sebab-sebab percanggahan pendapat yang telah menjadi bahagian tak terpisahkan dalam hidup mereka.

5.3.2. Cadangan Untuk Ahli Akademik di Institusi Pengajian Islam

Ahli akademik di pengajian tinggi adalah kalangan yang paling tepat dan sesuai untuk memulakan pembaharuan pemikiran. Daripada kumpulan ini, pemikiran reformatif diharapkan dapat menyebar ke seluruh lapisan umat Islam. Justeru, penulis mencadangkan kepada ahli akademik, terutamanya yang mengambil pengkhususan dalam pengajian Islam, agar kesedaran tentang kepelbagaian metode kritik hadith menjadi salah satu subjek wajib yang didedahkan kepada mahasiswa. Kepelbagaian metode kritik itu meliputi

perbezaan antara kalangan Mutaqaddimīn dan Muta'akhirīn, antara kalangan ahli hadith dan *fuqahā'*, dan juga antara aliran Sufi, Salafi dan Iḥyā' Manhaj al-Mutaqaddimīn. Para mahasiswa mesti digalakkan untuk melihat dan membuktikan sendiri kepelbagaian tersebut menerusi tugasan-tugasan praktikal yang membandingkan pandangan dua orang tokoh daripada dua aliran yang berbeza berkenaan kaedah-kaedah tertentu dalam ilmu hadith. Fokus kajian mesti diberatkan kepada contoh-tokoh praktikal agar mahasiswa terbiasa memahami topik ini tanpa prejudis.

Penulis turut mencadangkan lebih banyak pendedahan tentang riwayat hidup, kepakaran dan keunggulan tokoh-tokoh hadith terdahulu di kalangan mahasiswa dan pelajar. Pastikan mereka menyedari keistimewaan yang dimiliki kalangan ini dalam menghimpun, menjaga dan memelihara hadith-hadith Nabi s.a.w. Dengan pendedahan itu, diharapkan terlahir kecintaan, penghormatan dan penghargaan di hati mereka kepada pakar-pakar hadith terdahulu. Cadangan ini pernah disampaikan oleh seorang tokoh hadith terkemuka di abad moden ini iaitu Muqbil al-Wādi'ī (m. 1422 H/2001 M). Beliau berkata: "Aku menasihatkan kalangan semasa (*mu'āṣirīn*) agar memperbanyak membaca biografi ulama-ulama hadith seperti Imam Mālik, Yaḥyā bin Sa'īd al-Qaṭṭān, 'Abd al-Rahman bin Mahdī, 'Ali bin al-Madīnī, Yaḥyā bin Ma'īn, Ahmad bin Hanbal, al-Bukhārī, Abu Ḥātim, Abu Zur'ah, Muslim bin al-Hajjāj, al-'Uqaylī, Ibn 'Adi, Ibn Ḥibbān, al-Dāraquṭnī, al-Ḥākim, al-Khaṭīb, Ibn 'Abd al-Bar, supaya kalangan semasa mengetahui kadar dirinya dan

tidak lancang kepada tokoh-tokoh imam ini."[856] Ḥamd al-'Uthmān, seorang tokoh hadith Kuwait, turut berkata: "Seorang pelajar ilmu (*ṭālib 'ilm*) wajib menyebarkan perasaan segan dan hormat kepada ahli hadith terdahulu, serta menempatkan mereka pada tempat yang selayaknya. Sikap ini adalah sebahagian daripada sikap berterima kasih kepada jerih payah dan usaha mereka dalam memelihara hadith Nabi dan menjaga Syariah agar tidak dimasuki oleh perkara asing."[857]

5.3.3. Cadangan Untuk Masyarakat Awam

Penulis mencadangkan kepada seluruh tokoh dan kalangan awam daripada umat Islam muslimin untuk selalu memupuk sikap keterbukaan dan menjauhi sikap taksub. Peluang dialog dan diskusi mesti selalu dibuka untuk mencari persamaan dalam perbezaan. Sedapat mungkin kurangkan peluang-peluang polemik yang dapat menyebabkan kekeliruan dan melebarkan perbezaan. Cabaran sosio-politik yang tengah dihadapi oleh umat Islam di seluruh dunia menuntut kita untuk bersatu dan menjauhi perpecahan. Sejarah telah membuktikan bahawa setiapkali kita berpecah, maka musuh-musuh Islam semakin berpeluang untuk menjajah tanah, tubuh dan minda umat Islam. Muhammad Ḥayāt al-Sindī (m.1163 H/1750 M) pernah berkata: "Salah satu sebab mengapa Allah membiarkan bangsa

---

[856] Al- Wādi'ī, *Ghārah al-Faṣl*, 107.
[857] Al-'Uthmānī, *al-Muḥarrar*, 303.

Eropa menguasai negeri-negeri Arab, dan bangsa Tatar menguasai sesetengah negeri (Islam) bahagian timur, ialah terlalu banyak taksub, perpecahan dan pergaduhan kerana madhhab di kalangan mereka."[858]

5.4. Penutup

Akhir kata, penulis memohon kepada Allah s.w.t. agar menjadikan kajian dalam tesis ini sebagai amal ibadah yang dapat menyelamatkan penulis daripada fitnah dunia dan akhirat, serta menuliskannya sebagai amal saleh yang dapat menutupi dosa dan kesilapan penulis. Juga untuk ibubapa, guru-guru, ahli keluarga, dan seluruh kaum muslimin. Sesungguhnya Allah Maha Pemurah dan Maha Mendengar permohonan hamba-Nya. Segala puji bagi Allah. Selawat dan salam semoga tercurah kepada Rasulullah. Juga kepada ahli keluarga baginda, para sahabat dan tabiin, serta seluruh ulama daripada kalangan ahli hadith, *fuqahā'* dan semua kaum muslimin.

---

[858] Muhammad Ḥayāt al-Sindī, *Tuḥfah al-Anām fi al- 'Amal bi Ḥadīth al-Nabi s.a.w.* (Beirut: Dār Ibn Hazm, 1993), 31.

RUJUKAN

1. Buku

‘Abd Allah Sha‘bān ‘Ali. *Ikhtilāfāt al-Muḥaddithīn wa al-Fuqahā’ fi al-Ḥukm ‘ala al-Ḥadīth.* Kaherah: Dār al-Ḥadīth, t.t.

‘Abd al-‘Azīz bin ‘Abd Allah bin Bāz. *al-Fatāwā.* Riyad: Dār al-Dā‘ī li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 1428 H.

______________. *Majmū‘ Fatāwā wa Maqālāt Mutanawwi‘ah.* Riyad: Dār al-Qāsim li al-Nashr, 1420 H.

‘Abd al-Azīz bin Ibrāhīm Qāsim. *Ḥāshiah Samāḥah al-Shaykh ‘Abd al-Azīz bin ‘Abd Allah bin Bāz ‘ala Bulūgh al-Marām min Adillah al-Aḥkām.* Riyad: Dār al-Imtiyāz, 2004.

‘Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah. *Al-Ta‘līqāt al-Ḥāfilah ‘ala al-Ajwibah al-Fāḍilah.* Halab: Maktab al-Maṭbū‘āt al-Islāmiyyah, 1964.

_______________. *Taḥqīq Ismay al-Ṣaḥīḥayn wa Ism Jāmi‘ al-Tirmidhī.* Halab: Maktab al-Maṭbū‘āt al-Islāmiyah, 1992.

_______________. *Thalāth Rasā’il fi ‘Ilm Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*. Halab: Maktab Al-Maṭbū‘āt Al-Islāmiah, 1997.

_______________. *al-Isnād min al-Dīn: Ṣafḥah Mushriqah min Tārīkh Samā‘ al-Ḥadīth ‘ind al-Muḥaddithīn.* Beirut: Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyyah, 2014.

_______________. *Lamaḥāt min Tārīkh al-Sunnah wa ‘Ulūm al-Ḥadīth.* Halab: Maktab Al-Maṭbū‘āt Al-Islāmiah, 2008.

‘Abd al-Fattāḥ Maḥmūd Surūr. *Iḥkām al-Ḥadīd ‘ala Maḥmūd Sa‘īd.* Riyad: Aḍwā’ al-Salaf, 2007.

‘Abd al-Karīm Ismā‘īl Ṣabbāḥ. *al-Ḥadīth al-Ṣaḥīḥ wa Manhaj ‘Ulamā’ al-Muslimīn fi al-Taṣḥīḥ*. Riyad: Maktabah al-Rushd, 1998.

‘Abd al-Jawād Ḥamām. *al-Tafarrud fi Riwāyah al-Ḥadīth wa Manhaj al-Muḥaddithīn fi Qabūlih aw Raddih.* Damsyik: Dār al-Nawādir, 2008.

‘Abd al-Mawjūd Muhammad ‘Abd al-Laṭīf. *Al-Sunnah al-Nabawiyyah Bayna Du‘āt al-Fitnah wa Ad‘iyā’ al-‘Ilm*. Kaherah: t.p., 1991.

‘Abd al-Rahman bin Muhammad Khaldūn. *Muqaddimah Ibn Khaldūn*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.

‘Abd al-Rahman bin Muhammad bin Qāsim, ed. *Majmu‘ al-Fatāwā Shaykh al-Islām Ahmad bin Taymiyyah*. Madinah: Majma‘ al-Mālik Fahd, 2004.

Abū Lubabah Husein. *Mawqif al-Mu‘tazilah min al-Sunnah al-Nabawiyah*. Riyad: Dār al-Liwā’, 1987.

al-‘Adawī, Abū ‘Abd Allah Muṣṭafā. *Sharḥ ‘Ilal Al-Ḥadīth Ma‘a As’ilah wa Ajwibah fi Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth.* Dimyat: Dār Ibn Rajab, t.t.

______________. *al-Tarshīd*. Tanta: Dār al-Bayḍā, t.t.

‘Ādil bin Sa’ad, ed., *Fatāwā al-Albānī.* Beirut: Dār al-Kutub al- ‘Ilmiyyah, 2011.

Ahmad bin Fāris. *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughah.* Beirut: Dār al-Fikr, 1979.

Ahmad Harith Suhaimi. *Tawthīq al-Sunnah Bayna al-Shī‘ah al-Imāmiyyah wa Ahl al-Sunnah fi Aḥkām al-Imāmah wa Nikāḥ al-Mut‘ah.* Beirut: Dār al-Salām, 2003.

Ahmad bin Hanbal. *al-‘Ilal wa Ma‘rifah al-Rijāl.* Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1988.

_____________. *al-Musnad.* Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 1995.

Ahmad Khayrī. *al-Imām al-Kawtharī.* Kaherah: Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāth, t.t.

Ahmad Muhammad Shākir. *al-Bā’ith al-Ḥathīth Sharḥ Ikhtiṣār ‘Ulūm al-Ḥadīth.* Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.

_____________. *Jamharah Maqālāt al-‘Allāmah al-Shaykh Aḥmad Shākir.* Giza: Dār al-Riyāḍ, 2005.

Ahmad Zaynī Daḥlān. *al-Durar al-Saniyyah fi al-Radd ‘ala al-Wahhābiyyah.* Damsyik: Maktabah al-Ahbāb, 2003.

Al-‘Ajlūnī, Ismā‘īl bin Muhammad. *Kashf al-Khafā’ wa Muzīl al-Ilbās ‘ammā Shtahara min al-Aḥādīth ‘ala Alsinah al-Nās.* Mesir: Maktabah al-Qudsī, 1351 H.

‘Alā Bakar. *Malāmiḥ Ra’īsiyyah li al-Manhaj al-Salafī.* Iskandariyah: al-Dār al-Salafī, 2011.

‘Ala al-Dīn ‘Ali Riḍā. *Nihāyah al-Ightibāṭ bi Man Rumiya min al-Ruwāt bi al-Ikhtilāṭ*. Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 1988.

Al-‘Alā’ī, Ṣalāḥ al-Dīn Khalīl bin Kaykaldī. *Jāmi‘ al-Taḥṣīl fi Aḥkām al-Marāsīl.* Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1986.

_____________. *al-Naqd al-Ṣaḥīḥ limā ‘turiḍa ‘alayh min Aḥādīth al-Maṣābīḥ*. Kaherah: Dār al-Baṣā’ir, 2009.

Al-Albānī, Muhammad Nāṣir al-Dīn. *Adāb al-Zafāf fi al-Sunnah al-Muṭahharah.* Amman: al-Maktabah al-Islāmiyyah, 1409 H.

_____________. *al-Ḥadīth Ḥujjah bi Nafsih fī al-‘Aqā’id wa al-Aḥkām.* Riyad: Maktabah al-Ma‘ārif, 2005.

_____________. *Irwā’ al-Ghalīl fī Takhrīj Āḥādīth al-Manār al-Sabīl*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1979.

_____________. *Ṣifah Ṣalāh al-Nabi min al-Takbīr Ila al-Taslīm Kaanak Tarāhā*. Riyad: Maktabah Al-Ma‘ārif, t.t.

_____________. *Silsilah al-Aḥādīth al-Ṣaḥīḥah wa Shay’ min Fiqhihā wa Fawā’idihā.* Riyad: Maktabah Al-Ma‘ārif, 1995.

_____________. *Silsilah al-Aḥādīth al-Ḍa‘īfah wa al-Mawḍū‘ah wa Atharuhā al-Sayyi’ fi al-Ummah.* Riyad: Maktabah Al-Ma‘ārif, 1988.

_____________. *Qiṣṣah al-Masīḥ al-Dajjāl wa Nuzūl ʻIsā a.s. wa Qatluh Iyyāh.* Amman: Maktabah al-Islāmiyyah, 1421 H.

_____________. *Taḥrīm Alāt al-Ṭarb.* Beirut: Dār al-Rayyān, 2005.

_____________. *Tamām al-Minnah fi al-Taʻlīq ʻala Fiqh al-Sunnah.* Giza: Dār al-Rāyah, 1409 H.

ʻAli Riḍā bin ʻAbd Allah. *Majmūʻah al-Rasā'il al-Ḥadīthiyyah.* Britain: al-Bukhary Islamic Center, 2004.

Al-Āmidī, Abū al-Ḥasan ʻAli bin Abi ʻAli al-Thaʻlabī. *al-Iḥkām fi Uṣūl al-Aḥkām.* Beirut: al-Maktab al-Islāmi, t.t.

ʻAmr ʻAbd al-Munʻim Salīm. *Fatāwā al-Shaykh al-ʻAllāmah Muhammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī fi al-Madīnah wa al-Imārāt.* Tanta: Dār al-Ḍiyā', 2006.

_____________. *Hadm al-Manārah liman Saḥḥaḥ Aḥādīth al-Tawassul wa al-Ziyārah.* Tanta: Dār al-Ḍiyā', 2001.

_____________. *al-Ḥasan bi Majmūʻ al-Ṭuruq fi Mīzān al-Iḥtijāj Bayn al-Mutaqaddimīn wal a-Muta'akhirīn.* Tanta: Dār al-Ḍiyā', t.t.

_____________. *Al-Muʻallim fi Maʻrifah ʻUlūm al-Ḥadīth wa Taṭbīqātih al-ʻIlmiyyah wa al-ʻAmaliyyah.* Tanta: Dār al- Ḍiyā', 2004.

_____________. *Qawāʻid Ḥadīthiyyah Naṣṣa ʻalayhā al-Muḥaqqiqūn wa Ghafala ʻAnhā al-Mushtaghilūn wa Amthilah ʻAmaliyyah ʻala Baʻḍ Akhṭā' al-Shā'iʻah fi Taḥqīq al-Asānīd.* Sharjah: Maktabah al-ʻUmarayn al-ʻIlmiyyah, t.t.

al-Anṣārī, ʻAbd al-Awwal bin Ḥammād. *al-Majmūʻ fi Tarjamah al-ʻAllāmah al-Muḥaddith al-Shaykh Ḥammād bin Muhammad al-Anṣārī.* Madinah: t.p., 2002.

Al-Anṣārī, Ismāʻīl bin Muhammad. *Taṣḥīḥ Ṣalāh al-Tarāwih ʻIshrīn Rakʻah wa al-Rad ʻala al-Albānī fi Taḍʻīfih.* Riyad: Maktabah al-Imām al-Shāfiʻī, 1988.

Al-ʻAnqarī, Ahmad bin ʻAbd al-Razzāq. *Naẓm al-ʻIqd bi Tartīb Asānīd al-Saʻd.* Riyad: Dār al-Idāwah, t.t.

Al-‘Asākir, Abū al-Qāsim ‘Ali bin al-Ḥasan. *Tabyīn Kadhib al-Muftarī fīma Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash‘arī.* Damsyik: Maṭba‘ah al-Tawfīq, 1347 H.

Al-Ashbahī, Ahmad bin Sa‘īd bin ‘Ali. *al-Bishārah fi Shudhūdh Taḥrīk al-Uṣbu’ fi al-Tashahhud wa Thubūt al-Ishārah.* T.tp.: Dār al-Ḥaramayn, t.t.

Al-‘Asqalānī, Ahmad bin ‘Ali bin Ḥajar. *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī.* Riyadh: Dār al-Salām, 2000.

______________. *Hady al-Sārī Muqaddimah Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Riyad: Dār al-Salām, 2000.

______________. *Lisān al-Mīzān.* Beirut: Maktab al-Maṭbū’āt al-Islāmiyyah, t.t.

______________. *al-Nukat ‘ala Kitāb Ibn al-Ṣalāḥ*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.

______________. *Ta'rīf Ahl al-Taqdīs bi Marātib al-Mawṣūfīn bi al-Tadlīs.* Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1987.

______________. *Talkhīṣ al-Ḥabīr fi Takhrīj Aḥādīth al-Rāfi‘ī al-Kabīr*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, tth.

______________. *Tawālī al-Ta'sīs Li Ma‘ālī Muhammad bin Idrīs*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiah, 1986.

______________. *Nuzhah al-Naẓar Sharḥ Nukhbah al-Fikar*. Damsyik: t.p., 2000.

Aswad, Muhammad ‘Abd al-Razzāq. *al-Ittijāhāt al-Mu‘āṣirah fi Dirāsāt al-Sunnah al-Nabawiyyah fi Miṣr wa Bilād al-Shām.* Damsyik: Dār al-Kalim al-Ṭayyib, 2008.

‘Aṭiyyah Saqr. *Mawsū‘ah Aḥsan al-Kalām fi al-Fatāwā wa al-Aḥkām.* Kaherah: Maktabah Wahbah, 2011.

Al-‘Awnī, Ḥātim bin ‘Ārif. *Iḍā’āt Baḥthiyyah fi ‘Ulūm al-Sunnah al-Nabawiyyah wa Ba’ḍ al-Masā’il al-Shar‘iyyah.* Riyad: Dār al-Ṣayma‘ī, 2007.

______________. *Ijmā‘ al-Muḥaddithīn ‘alā ‘Adam ishtirāṭ al-‘Ilm bi al-Samā‘ fi al-Ḥadīth al-Mu‘an‘an Bayna al-Muta‘āṣirīn.* Mekah: Dār ‘Ālam al-Fawā’id, 1421 H.

______________. *Ikhtilāf al-Muftīn wa al-Mawqif al-Maṭlūb Tijāhah Min ‘Umūm al-Muslimīn*. Riyad: Dār al-Ṣayma‘ī, 2008.

______________. *al-Manhaj al-Muqtaraḥ li Fahm al-Muṣṭalaḥ: Dirāsāh Ta’rīkhiyyah Ta’ṣīliyyah li Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth.* Riyad: Dār al-Hijrah, 1996.

______________. *Khulāṣah al-Ta’ṣīl li ‘Ilm al-Jarḥ wa al-Ta‘dīl.* Mekah: Dār ‘Ālam al-Fawā’id, 1421 H.

______________. *Sharḥ Mūqiẓah al-Dhahabī.* Dammam: Dār Ibn al-Jawzī, 1427 H.

______________. *Al-Yaqīnī wa al-Ẓannī min al-Akhbār: Sijāl bayna al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash‘arī wa al-Muḥaddithīn*. Beirut: Arab Network for Research and Publishing, 2013.

Al-‘Aqqād, ‘Abbās Maḥmūd. *al-Ṣiddīqah bint al-Ṣiddīq.* Kaherah: Muassasah Hindawī, 2013.

Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Jakarta: Kencana, 2013.

Al-A‘zamī, Muhammad Ḍiyā’ al-Rahman*. Dirāsāt fī al-Jarḥ wa al-Ta‘dīl.* Beirut: ‘Ālam al-Kutub 1995.

Al-A‘zamī, Muhammad Musṭafā. *Manhaj al-Naqd ‘Ind al-Muḥaddithīn: Nash’atuhu wa Tārīkhuh*. Saudi Arabia: Al-Kawthar, 1990.

______________. *Studies in Early Ḥadīth Methodology and Literature*. T.tp.: American Trust Publications, 1978.

Bakr bin ‘Abd Allāh Abū Zayd. *Barā’ah Ahl al-Sunnah min al-Waqī‘ah fī ‘Ulamā’ al-Ummah.* T.tp.: t.p., 1987.

______________. *al-Rudūd*. Riyad: Dār al-‘Āṣimah, 1414 H.

______________. *al-Subḥaḥ: Tārīkhuhā wa Ḥukmuhā.* Riyad: Dār al-‘Āṣimah, 1998.

______________. *Al-Ta’ṣīl li Uṣūl al-Takhrīj wa Qawā‘id al-Jarḥ wa al-Ta‘dīl*. Riyad: Dār al-‘Āṣimah, 1413 H.

______________. *al-Taḥdīth Bimā Qīl Lā Yaṣiḥ Fīhi Ḥadīth.* Riyad: Dār al-Hijrah, 1991.

Al-Baghdādī, Abū Bakr Ahmad bin Thābit al-Khaṭīb. *al-Faqīh wa Al-Mutafaqih.* Beirut: al-Maktabah Al-'Ilmiyyah, t.t.

______________. *al-Jāmi' li Akhlāq al-Rāwī wa Ādāb al-Sāmi'.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.

______________. *al-Kifāyah fi 'Ilm al-Riwāyah.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988.

______________. *Tārīkh Baghdād.* Beirut: Dār al-Fikr, 1984.

Al-Bayhaqī, Abū Bakr Ahmad bin al-Husayn. *al-Asmā' Wa al-Ṣifāt*. Beirut: Dār al-Kitab al-'Arabī, 2002.

______________. *Manāqib al-Shāfi'ī.* Kaherah: Maktabah Dār al-Turāth, 1970.

______________. *Ma'rifah al-Sunan wa al-Āthār.* Damsyik: Dar Qutaybah, 1991.

______________. *Risālah al-Imām Abī Bakr al-Bayhaqī ila al-Imām Abī Muhammad al-Juwaynī.* Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah, 2007.

______________. *al-Sunan al-Kubrā.* Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.

al-Bājūrī, Ibrāhīm. *Hāshiah al-Imām al-Bayjūrī 'ala Jawharah al-Tawḥīd.* Kaherah: Dār al-Salām, 2002.

Bankirān, Fadwā. *al-Ijtihādāt wa al-Iḍāfāt al-'Ilmiyyah li al-Sayyid 'Abd Allah bin Ṣiddīq al-Ghumārī.* Beirut: 'Ālam al-Kutub, 2009.

______________. *Manhaj al-Naqd al-Ḥadīthi wa Taṭbīqātuh 'inda al-A'immah: Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī wa 'Abd al-Ra'ūf al-Munāwī wa Aḥmad bin al-Ṣiddīq al-Ghumārī.* Beirut: 'Ālam al-Kutub, 2011.

Bano, Masooda dan Keiko Sakurai, ed., *Shaping Global Islāmic Discourses: The Role Of Al-Azhar, al-Medina and al-Muṣṭafā.* Edinburgh University Press, 2005.

Al-Barajīlī, Mutawallī. *Ma'ālim Manhaj al-Shaykh Aḥmad Shākir fi Naqd al-Ḥadīth.* Kaherah: Maktabah al-Sunnah, 2013.

Al-Baṭlyūsī, ‘Abd Allah bin Muhammad. *Al-Inṣāf fi al-Tanbīh ‘ala Al-Ma‘ānī wa Al-Asbāb allatī Awjabat al-Ikhtilāf bayna al-Muslimīn fi Ārā’ihim*. Damsyik: Dār al-Fikr, 1987.

Bazmūl, Muhammad bin ‘Umar bin Sālim. *Muṣṭalaḥ Manhaj al-Mutaqaddimīn wa al-Muta’akhirīn: Munāqashāt wa Rudūd.* Kaherah: Dār al-Athar, t.t.

al-Bazzār, Abū Bakr Ahmad bin ‘Umar. *al-Baḥr al-Zakhār al-Ma’rūf bi Musnad al-Bazzār.* Beirut: Muassasah ‘Ulūm al-Qur’an, 1988.

al-Biqā‘ī, ‘Ali Nāyif. *Manāhij al-Muḥaddithīn al-‘Āmmah wa al-Khāṣṣah: al-Ṣinā‘ah al-Ḥadīthiyyah.* Beirut: Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyyah, 2009.

_____________. *al-Ijtihād fi ‘Ilm al- Ḥadīth wa Atharuh fi al-Fiqh al-Islāmī.* Beirut: Dār al-Bashā‘ir al-Islāmiyyah, 1998.

Brown, *Ḥadīth: Muhammad’s Legacy in the Medieval and Modern World.* London: Oneworld Publication, 2014.

_____________. *The Canonization of al-Bukhārī dan Muslim: The Formation and Function of The Sunni Ḥadīth Canon.* Leiden: Brill, 2007.

_____________. *Salafis and Sufis in Egypt.* Washington: Carnegie Endowment for International Peace, 2011.

Al-Bukhārī, Muhammad bin Ismā‘īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī.* Riyad: Dār al-Salām, 1999.

_____________. *Khalq Af‘āl Al-‘Ibād.* Beirut: Dār al-Jil, 1991.

_____________. *al-Tārīkh al-Kabīr.* Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyyah, t.t.

al-Bustī, Muhammad bin Ḥibbān. *Kitāb al-Majrūḥīn Min al-Muḥaddithīn.* Riyad: Dār al-Ṣayma‘ī, 2000.

al-Būṭī, Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān. *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyah: Wujūd al-Khāliq wa Waẓīfah al-Makhlūq.* Damsyik: Dār al-Fikr, 2008.

_____________. *al-Lāmadhhabiyyah Akhṭar Bid‘ah Tuhaddid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah.* Damsyik: Dār al-Fārābi, 2004.

______________. *Al-Salafīyyah: Marḥalah Zamaniyyah Mubārakah lā Madhhab Islāmī.* Damsyik: Dār al-Fikr, 2008.

Al-Dāraquṭnī, ‘Ali bin ‘Umar. *Sunan al-Dāraquṭnī*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 2001.

______________. a*l-‘Ilal al-Wāridah fi al-Aḥādīth al-Nabawiyyah*. Riyadh: Dār al-Ṭaybah, 1999.

Al-Dhahabī, Ahmad bin Muhammad. *al-Kāshif fi Ma‘rifah man lahu al-Riwāyah fi al-Kutub al-Sittah*. Jeddah: Dār al-Qiblah, t.t.

______________. *Mīzān al-I‘tidāl fi Naqd al-Rijāl*, Beirut: Dār al-Fikr, 1999.

______________. *Tadhkirah al-Huffāẓ*. Beirut: Dār al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, t.t.

______________. *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-A‘lām.* Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1990.

______________. *Al-Mūqiẓah fi ‘Ilm Musṭalaḥ al-Ḥadīth.* Beirut: Maktab al-Maṭbū‘āt al-Islāmīyyah, 1425 H.

______________. *Siyar A‘lām al-Nubalā*. Beirut: Muassasah ar-Risālah, 1986.

Al-Dimashqī, Muhammad Ibn Nāṣir al-Dīn. *al-Tarjīḥ li Ḥadīth Ṣalāt a-Tasbīh*. Beirut: Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyyah, 1409 H.

Al-Dīnawarī, ‘Abd Allah bin Muslim Ibn Qutaybah. *Gharīb al-Ḥadīth*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988.

______________. *Al-Ikhtilāf fil-Lafẓ wa al-Radd ‘ala Al-Jahamiah wa al-Mushabbihah.* Beirut: Dār al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1985.

______________. *Al-Imāmah wa Al-Siyāsah*. Cairo: Maṭba‘ah Musṭafā al-Bābi al-Ḥalabī, 1969.

______________. *Al-Ma‘ārif*, Beirut: Dār al-Kutub al-’Ilmiyyah, 1987.

______________. *Ta’wil Mukhtalif al Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.

______________. *Ta’wil Mushkil al-Qur’an.* Beirut: Maktabah al-’Ilmiyyah, 1981.

Al-Durays, Khālid bin Manṣūr ‘Abd Allah. *Mawqif al-Imāmayn al-Bukhārī wa Muslim min ishtirāṭ al-Luqyā wa al-Samā‘ fi al-Sanad al-Mu‘an‘an bayna al-Muta‘āṣirayn*. Riyad: Maktabah al-Rusyd, t.t.

Al-Dūsarī, Jāsim bin Sulaymān. *al-Tanqīḥ limā Jā’a fi Ṣalah al-Tasbīḥ*. Beirut: Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyyah, 1986.

Al-Fādānī, Muhammad Yāsīn. *Bughyah al-Mushtāq fi Sharḥ al-Luma‘ li Abī Isḥāq.* Damsyik: Dār Ibn Kathir, 2006.

______________. *Asānīd al-Faqīh Ahmad bin Muhammad Ibn Ḥajar al-Ḥaytamī.* Beirut: Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyyah, 2008.

Al-Fahd, Nāṣir bin Ḥamd. *Manhaj al-Mutaqaddimīn fi al-Tadlīs.* Riyad: Aḍwā’ al-Salaf, 2001.

Al-Faḥl, Māhir Yāsīn. *Athar ‘Ilal al-Ḥadīth fi Ikhtilāf al-Fuqahā’.* Amman: Dār ‘Ammān, 2000.

Al-Farrā’, Abū Ya’lā Muḥammad bin al-Husayn. *Ibṭāl al-Ta’wīlāt li Akhbār al-Ṣifāt.* Kuwait: Dār al-Īlāf al-Duwaliyyah, 1410 H.

Al-Farrā’, Muhammad bin Abū Ya‘lā. *Ṭabaqāt Ḥanābilah.* Riyad: Dār al-Mālik ‘Abd al-‘Azīz, 2010.

Fārūq Ḥamādah. *Taṭawwur Dirāsāt al-Sunnah al-Nabawiyyah: Nahḍatuha al-Mu’āṣirah wa Āfāquha, Madkhal li Dirāsāt al-Sunnah al-Nabawiyyah.* Damsyik: Dār al-Qalam, 2007.

______________. *Al-Manhaj al-Islāmī fi al-Jarḥ wa al-Ta‘dīl: Dirāsāh Manhajiyah fi ‘Ulūm al-Hadīth*, Riyad: Dār al-Ṭaybah, 1997.

Fazlur Rahman, *Islam.* Chicago: University of Chicago, 1979.

Al-Ghāmidī, Sa‘īd bin Nāṣir. *Ḥaqīqāt al-Bid‘ah wa Aḥkāmuhā*. Riyad: Maktabah al-Rushd, 1999.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muhammad bin Muhamad. *Iḥyā’ Ulūm al-Dīn*. Mesir: t.p., t.t.

______________. *Al-Mustaṣfā fi ‘Ilm al-Uṣūl*, Beirut: Dār al-Fikr, tth.

Al-Ghazālī, Muhammad. *Al-Sunnah al-Nabawiyyah Bayna Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadīth*. Kaherah: Dār al-Shurūq, 1989.

Al-Ghumārī, ‘Abd al-‘Azīz bin Ṣiddīq. *Al-Bāḥith ‘an ‘Ilal al-Ṭa‘n fi al-Ḥārith*. Kaherah: Maktabah al-Qāhirah, 2005.

______________. *Bayān Nakth al-Nākith al-Muta‘addī bi Tad‘īf al-Ḥārith*. Kaherah: Maktabah al-Qāhirah,2006.

______________. *Tanzīh al-Rasūl an Iftirā’ al-Ghabiyy al-Jahūl*. T.tp.: T.p., 1379 H.

Al-Ghumārī, ‘Abd Allah bin Ṣiddīq. *al-Ḥāwī li al-Fatāwī.* Kaherah: Maktabah al-Qāhirah, 2008.

______________. “I‘lām al-Rāki‘ al-Sājid bi Ma‘na Ittikhādh al-Qubūr Masājid”, dicetak bersama ‘Abd Allah al-Ghumārī, *Juz Nihāyah al-Āmāl fi Ṣiḥaḥ wa Sharḥ ‘Arḍ al-A’māl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009.

______________. *Ḥusn al-Tafahhum wa al-Dark li Mas’alah al-Tark*. Kaherah: Maktabah al-Qāhirah, 2009.

______________. *al-I‘lām bi Anna al-Taṣawwuf min Shari‘ah al-Islām. Maghrib: Markaz al-Imām al-Junayd, 2014.*

______________. *Juz’ fīhi al-Rad ‘ala al-Albānī.* T.tp.: Dār al-Mashāri*‘*, 2004.

______________. *Khawāṭir Dīniyyah.* Kaherah: Maktabah al-Qāhirah, 2004.

______________. *al-Radd al-Muḥkam al-Matīn ‘ala Kitāb al-Qawl al-Mubīn.* Kaherah: Maktabah al-Qāhirah, 1986.

______________. *al-Rasā’il al-Ghumāriyyah.* Beirut: Dār al-Jinān, 1991.

______________. *Sabīl al-Tawfīq fī Tarjamah ‘Abd Allāh bin al-Ṣiddīq*. Kaherah: Maktabah al-Qāhirah, 2012.

______________. *al-Ṣubḥ al-Sāfir fi Taḥqīq Ṣalāh al-Musāfir*. Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1999.

Al-Ghumārī, Ahmad bin Ṣiddīq al-Ghumārī. *‘Ali bin Abī Ṭālib Imām al-‘Ārifin.* Kaherah: Maktabah al-Qahirah, 2009.

_____________. *Bayān Talbīs al-Muftarī Muhammad Zāhid al-Kawtharī.* Riyad: Dār al-Ṣayma‘ī, 1996.

_____________. *al-Isti‘ādhah wa al-Ḥasbalah Miman Ṣaḥḥaḥ Ḥadīth al-Basmalah: Kull Amr Dhī Bāl lā Yubda’u fīhi Bibismillah al-Rahmān al-Rahim Fahuwa Aqṭa‘.* Riyad: Maktabah Ṭabariyyah, t.t.

_____________. *Fatḥ al-Malik al-‘Aliyy bi Ṣiḥḥah Ḥadīth Bāb Madinah al-‘Ilm ‘Aliyy.* T.tp.: t.p., 2007.

_____________. *Ju’nah al-‘Aṭṭār fi Ṭuraf al-Fawā’id wa Nawādir al-Akhbār.* T.tp.: t.p., t.t.

_____________. *Laysa Kadhālika fi Al-Istidrāk ‘ala al-Huffāẓ.* Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001.

_____________. *al-Mudāwī li ‘Ilal al-Jāmi’ al-Ṣaghīr wa Sharhay al-Munāwī.* Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996.

_____________. *al-Mughīr ‘ala al-Aḥādīth al-Mawdū‘ah fi al-Jāmi‘ al-Saghīr.* Kaherah: Maktabah al-Qāhirah, 1998.

_____________. *al-Radd al-Muḥkam al-Matīn ‘ala Kitāb al-Qawl al-Mubīn.* Kaherah: Maktabah al-Qāhirah, 1986.

Al-Ghumārī, Ibrāhīm bin Muhammad bin al-Ṣiddīq. *‘Ilm ‘Ilal al-Hadith.* Maghribi: Wazārah al-Awqāf, 1995.

Al-Ghurābi, Ali Mustafā. *Tārīkh al-Firaq al-Kalāmiyah.* Mesir: Maṭba’ah M. Ṣubḥī, t.t.

Al-Ḥafnāwī, Muhammad Ibrāhīm, *Fatāwā Shar‘iyyah al-Mu‘āṣirah.* Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 2009.

Al-Ḥaytamī, Shihāb al-Dīn Aḥmad bin Muḥammad bin ‘Ali bin Ḥajar. *Tuḥfat al-Muḥtāj fi Sharḥ al-Minhāj.* Mesir: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah, t.t.

_____________. *Al-Fatāwā al-Fiqhiyyah al-Kubrā.* Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2008.

_____________. *Ashraf al-Wasā'il ila Fahm al-Shamā'il.* Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998.

Al-Ḥalabī, ‘Ali bin Ḥasan bin ‘Ali al-Atharī. *Iḥkām al-Mabānī fi Naqd Wuṣūl al-Tahānī.* Riyad: Maktabah al-Ma‘ārif, 1991.

_____________. *Ma‘a Muḥaddith al-‘Aṣr al-Imām al-Shaykh Muhammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī: Ḥiwār ‘Ilmī Ḥawla Manhajih.* Madinah: Dār al-Imām Muslim, 2011.

_____________. *Ma‘a Shaykhinā Nāṣir al-Sunnah wa al-Dīn, Muhammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, Mujaddid al-Qarn wa Muḥaddith al-‘Aṣr, fi Shuhūr Ḥayātih al-Akhīrah.* Jordan: Jam‘iyyah al-Quran wa al-Sunnah, 1999.

_____________. *al-Kashf wa al-Tabyīn li ‘Ilal Ḥadīth: Allahumma Innī As'aluka bi Ḥaq al-Sā'ilīn.* Dammam: Dār al-Hijrah, 1989.

Al-Ḥamādī, ‘Abd Allah bin Muhammad. *Al-Asinnah al-Mushra‘ah fi al-Taḥdhīr min al-Ṣalawāt al-Mubtada‘ah.* Sharjah: Maktabah al-Ṣaḥābah, 2002.

Hamām ‘Abd al-Rahīm Saīd. *Al-Fikr al-Manhajī ‘Ind al-Muḥaddithīn.* Qatar: t.p., 1404 H.

Al-Ḥamash, ‘Adāb Maḥmūd. *Ruwāt al-Ḥadīth Alladhīna Sakata ‘Anhum A'immah al-Jarḥ wa al-Ta‘dīl bayn al-Tawthīq wa al-Tajhīl.* Riyad: al-Ri'āsah al-‘Āmmah li Idārāt al-Buḥūth al-‘Ilmiyyah wa al-Iftā' wa al-Da‘wah wa al-Irshād, 1405 H.

Al-Ḥanbalī, ‘Abd al-Rahman bin Ahmad Ibn Rajab. *Sharḥ ‘Ilal al-Tirmidhī*. Riyadh: Dār al-‘Atā', 2001.

Al-Ḥarrānī, Ahmad bin ‘Abd al-Halim Ibn Taymiyyah. *‘Ilm al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1985.

_____________. *Ta‘āruḍ al-‘Aql wa al-Naql.* Riyad: Jāmi‘ah al-Imām Muhammad bin Sa‘ūd al-Islāmīyah, 1979.

_____________. *Raf‘ al-Malām ‘an al-A'immah al-A‘lām.* Riyad: Al-Ri'āsat al-‘Āmmah li Idārāt al-Buhūth al-‘Ilmiyyah wa al-Iftā' wa al-Da'wah wa al-Irshād, 1413 H.

_____________. *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah.* Riyad: Jāmi‘ah al-Imām Muhammad bin Sa‘ūd al-Islāmiyyah, 1986.

_____________. *Aḥādīth al-Qaṣṣāṣ.* Kaherah: Dār al-Miṣriyyah al-Lubnāniyyah, 1993.

Al-Hararī, ‘Abd Allah. *Nuṣrah al-Ta‘aqqub al-Ḥathīth ‘ala Man Ṭa‘ana fīmā Ṣaḥḥa min al-Ḥadīth.* Beirut: Dār al-Mashāri‘ al-Islāmiyyah, 2001.

_____________. *al-Risālah fi Buṭlān Awwaliyyah al-Nūr al-Muḥammadī.* Beirut: Dār al-Mashāri‘ al-Islāmiyyah, 2001.

_____________. *Al-Rawā'iḥ al-Zakiyyah fi Mawlid Khayr al-Bariyyah.* Beirut: Dār al-Mashāri‘ al-Islāmiyyah, 2009.

Ḥasanayn Makhlūf. *Fatāwā ‘Aṣriyyah.* Kaherah: Dār al-I‘tiṣām, t.t.

Al-Ḥasanī, al-Ḥārith bin ‘Ali. *Muntaqā al-Alfāẓ bi Taqrīb ‘Ulūm al-Ḥadīth li al-Ḥuffāẓ.* Kuwait: Maktabah Dār al-Bayān, t.t.

Ḥassān ‘Abd al-Mannān, *Ḥiwār Ma‘a al-Shaykh al-Albānī fi Munāqashah Li Ḥadīth ‘Irbāḍ bin Sāriyah* (Beirut: al-Manhaj al-‘Ilmi, t.t.

_____________. *Munāqashah al-Albāniyyin fi Mas'alah al-Ṣalāh Bayna al-Sawārī.* T.tp.: Dār al-Imam al-Dhahabi, t.t.

Al-Ḥawālī, Safar bin ‘Abd al-Rahman. *Manhaj al-Ashā'irah fi al-‘Aqīdah: Ta‘qīb ‘ala Maqālāt al-Ṣābūnī*. Kuwait: al-Dār al-Salafī, 1986.

Al-Ḥuwaynī, Abū Ishāq, *Badhl al- Nibāl bi Taqrīb Sunan al-Nasā'ī Abī ‘Abd al-Rahmān.* Kaherah: Maktabah al-Tarbiyah al-Islāmiyyah, 1990 (jilid satu), 1992 (jilid 2).

_____________. *al-Fatāwā al-Hadīthiyyah al-Musammā Is‘āf al-Labīth bi Fatāwā al-Ḥadīth.* Mesir: Dār al-Taqwa, 2011.

_____________. *Faṣl al-Khiṭāb bi Naqd al-Mughnī ‘an al-Ḥifẓ wa al-Kitāb.* Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1985.

_____________. *Fatāwa Abī Isḥāq al-Ḥuwaynī.* Shubra: Dār al-Taqwā, 2008.

______________. *Ghawth al-Makdūd bi Takhrīj Muntaqā Ibn al-Jārūd.* Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 2007.

______________. *al-Inshirāḥ fī Ādāb al-Nikāḥ*. Beirut: Dār al-Kitab al-‘Arabi, 2006.

______________. *Junnah al-Murtāb bi Naqd al-Mughnī ‘an al-Ḥifẓ wa al-Kitāb.* Beirut: Dār al-Kitāb al-’Arabī, 1994.

______________. *Kashf al-Makhbū’ bi Thubūt Ḥadīth al-Tasmiyah ‘Ind al-Wuḍū’.* Giza: Maktabah al-Taw‘iyah al-Islāmiyyah, 1408 H.

______________. *Al-Nāfilah fi al-Aḥādīth al-Da‘īfah wa al-Bāṭilah.* Kaherah: Dār al-Ṣaḥābah, 1405 H.

______________. *Nahy al-Ṣuḥbah ‘an al-Nuzūl bi al-Rukbah* Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1988.

______________. *al-Simṭ al-La’ālī fi al-Rad ‘ala al-Shaykh Muhammad al-Ghazālī.* Giza: Maktabah al-Taw‘iyah al-Islāmiyyah, 1989.

______________. *Tanbīh al-Hājid ilā mā Waqa‘a min al-Naẓar fī Kutub al-Amājid.* Abū Dhabi: Dār al-Mihajjah, 2003.

Ibrāhīm Mullā Khāṭir. *Makānah al-Ṣaḥīḥayn.* Kaherah: al-Maṭba‘ah al-‘Arabiyyah al-Ḥadīthah, 1402 H.

Al-Idlibī, Salāḥ al-Dīn. *‘Aqā‘id al-Ashā‘irah fi Ḥiwār Hādi’ Ma‘a Shubuhāt al-Munāwi’īn.* Kaherah: Dār al-Salām, 2008.

Al-‘Irāqī, ‘Abd al-Rahīm bin Husein. *al-Taqyīd wa al-Īḍāḥ limā Uṭliqa wa Ughliqa min Kitāb Ibn al-Ṣalāḥ*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999.

‘Itr, Nūr al-Dīn. *I’lām al-Anām Sharḥ Bulūgh al-Marām fi Adillat al-Aḥkām.* Damsyik: t.p., 1998.

______________. *Lamaḥāt Mūjazah fi Uṣūl ‘Ilal al-Ḥadīth.* T.t:t.p, 2005.

______________. *Al-Imām al-Tirmidhī wa al-Muwāzanah Bayna Jāmi‘ihi wa al-Ṣaḥīḥayn.* Beirut: Muassasah al-Risālah, 1988.

______________. *Manāhij al-Muḥaddithīn al-ʻĀmmah fi al-Riwāyah wal-Taṣnīf.* Mesir: Dār al-Salām, 2014.

______________. *Manhaj al-Naqd fi ʻUlūm al-Hadīth.* Damsyik: Dār al-Fikr al-Muʻāṣir, 1997.

______________. *Uṣūl Al-Jarḥ wa al-Taʻdīl wa ʻIlm al-Rijāl.* T.tp.:t.p., 2001.

Al-Isbahānī, Abū Bakr bin Fūrak. *Mushkil al-Ḥadīth wa Bayānuh*. Beirut: ʻĀlam al-Kutub, 1985.

Al-Isfirāyīnī, Abū Al-Muẓaffar Shāhanfūr bin Ṭāhir. *Al-Tabṣīr fi al-Dīn wa Tamyīz al-Firqah Al-Nājiah ʻan al-Firaq al-Hālikīn.* Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, t.t.

Ismāʻīl bin ʻUmar Ibn Kathīr. *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Kaherah: Dār al-Rayyān li al-Turāth, 1988.

______________. *Ikhtiṣār ʻUlūm al-Ḥadīth*, Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, t.t.

______________. *Tafsir al-Qurān al-ʻAzīm*, Beirut: Muassasah al-Rayyān, 2006.

Jalāl Muhammad Mūsā. *Nash'ah al-Ashʻariyyah wa Taṭawwuruhā.* Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1982.

Al-Jawzī, ʻAbd al-Rahman bin ʻAli, "Daf Shubhah al-Tashbīh", dalam *al-ʻAqīdah wa ʻIlm al-Kalām min A'māl Al-Imām Muhammad Zāhid Al-Kawtharī*, Beirut: Dār al-Kutub Al-ʻIlmiah, 2004.

______________. *Al-Muntaẓam fī Tārīkh al-Mulūk wa al-Umam*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 1992.

______________. *Al-ʻIlal al-Mutanāhiyah.* Pakistan: Idārah al-ʻUlūm al-Athariyyah, 1981.

______________. *Kitāb al-Mawḍūʻāt min al-Aḥādīth al-Marfūʻāt.* Beirut: Dār Ibn Hazm, 2008.

Al-Jawziyyah, Muhammad bin Abū Bakar Ibn Qayyim. *I'lām Al-Muwaqqiʻīn ʻan Rabb al-ʻĀlamīn*. Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 1993.

Al-Jubāri, ‘Abd Allah. *Al-Ijtihād al-Fiqhi ‘ind al-Ḥāfiẓ ‘Abd Allah bin al-Ṣiddīq al-Ghumārī al-Ḥasanī.* Beirut: Dār Ibn Hazm, 2011.

Al-Juhanī, Māni*‘* bin Ḥammād et. al, *al-Mawsu‘ah al-Muyassarah fi al-Adyān wa al-Madhāhib wa al-Aḥzāb al-Mu‘āṣarah.* Riyad: Dār al-Nadwah al-‘Alamiyyah, 1420 H.

Al-Juraysī, Khālid bin ‘Abd al-Rahman. *Fatāwā Ulamā’ al-Balad al-Haram: Fatāwā Shar'iyyah fi Masā’il al-'Aṣriyyah*. Riyad: t.p., 2012.

Al-Jurjānī, Abū Ahmad bin ‘Adī. *al-Kāmil fi Ḍu‘afā’ al-Rijāl.* Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997.

Juma‘ah, ‘Ali, *al-Kalim al-Ṭayyib: Fatāwā 'Asriyyah.* Kaherah: Dār al-Salām, 2010.

______________. *al-Mutashaddidūn.* Mesir: al-Hay’ah al-‘Āmah li-Quṣūr al-Thaqāfah, 2006.

Al-Kattānī, Muhammad ‘Abd al-Ḥay bin ‘Abd al-Kabīr. *‘Iqd al-Yawāqit wa al-Zabarjad fi Anna (Man Laghā Falā Jum‘ata lah) Mimmā Nuqqiba ‘Anhu min al-Akhbār Falam Yūjad.* Maghribi: Dār al-Ḥadīth al-Kattāniyyah, 2015.

Al-Kattānī, Muhammad bin Jaafar. *Naẓm al-Mutanāthir min al-Ḥadīth al-Mutawātir.* Mesir: Dār al-Kutub al-Salafiyyah, t.t.

Al-Kawtharī, Muhammad Zāhid. *Maqālāt al-Kawtharī.* Kaherah: Dār al-Salām, 1998.

Al-Khayl, Sulaymān bin ‘Abd Allah bin Ḥamūd Abā. *al-Salafiyyah: Ḥaqīqātuhā wa Uṣūluhā wa Mawqifuhā min al-Takfīr: Da‘wah al-Shaykh Muhammad bin ‘Abd al-Wahhāb Anmūdhajan.* Riyad: Dār al-’Āṣimah, 2015.

Al-Khayrabādī, Muhammad Abū al-Layth. *Ittijāhāt fi Dirāsāt Al-Sunnah: Qadimuha wa Ḥadīthuha*, Malaysia: Dār al-Shākir, 2011.

______________. *‘Ulūm al-Hadīth: Aṣīluhā wa Mu‘āsiruhā.* Malaysia: Dār al-Shākir, 2001.

Al-Khalīl, Ahmad bin Muhammad. *Mustadrak al-Ta’līl ‘ala Irwā al-Ghalīl.* Beirut: Dār Ibn al-Jawzī, 2008.

Al-Khalīlī, ‘Abd Allah bin Khalīl. *al-Irshād fi Ma‘rifat Ulama al-Ḥadīth.* Beirut: Dār al-Fikr, 1993.

Al-Khattābi, Abū Sulaymān Hamd bin Muhammad. *Ma‘ālim al-Sunan*. Halab: t.p., 1932.

Al-Kinānī, Muhammad bin Ibrāhīm bin Jamā‘ah. *al-Manhal al-Rāwī fi Mukhtaṣar ‘Ulūm al-Ḥadīth al-Nabawī.* Beirut: Dār al-Fikr, 1986.

Kamus Dewan. Ed. Ke-4. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2005.

Khaldūn al-Aḥdab. *Asbāb Ikhtilāf al- Muḥaddithīn: Dirāsah Naqdiyyah Muqāranah Ḥawla Asbāb al-Ikhtilāf fi Qabūl al-Aḥādīth wa Raddihā.* Jeddah: Dār al-Sa‘ūdiyyah, 1405 H.

___________. *Al-Tawhid wa Ithbat Sifat Al-Rabb.* Beirut: Dār al-Kutub Al-‘Ilmiyyah,1992.

Al-Lāḥim, Ibrāhīm. *al-Ittiṣāl wa al-Inqiṭā’.* Riyad: Maktabah al-Rushd, 2005.

___________. *Al-Jarḥ wa al-Ta‘dīl.* Riyad: Maktabah al-Rushd, 2003.

___________. *Muqāranah al-Marwiyyāt*. Beirut: Muassasah al-Rayyān, 2012.

Al-Laknawī, Muhammad bin ‘Abd al-Ḥay. *al-Ajwibah al-Fāḍilah ‘ala al-As’ilah al-‘Asharah al-Kāmilah*, Halab: Maktab al-Maṭbū‘ah al-Islāmīah, t.t.

___________. *al-Raf‘ wa al-Takmīl fi al-Jarḥ wa al-Ta‘dīl.* Kaherah: Dār al-Salām, 2000.

___________. *Zafar al-Amani bi Sharḥ Mukhtasar al-Sayyid al-Sharif al-Jurjani fi Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth.* Halab: Maktab al-Maṭbū‘āt al-Islāmiyyah, 1416 H.

Al-Madkhalī, Rabī‘ bin Hādī bin ‘Umayr. *al-Tankīl bimā fi Tawḍīḥ al-Malyabārī min al-Abāṭīl.* Kaherah: Dār al-Minhaj, 2004.

___________. *Majmu‘ al-Kutub wa Rasā’il wa Fatāwā Fadilah al-Shaykh al-’Allāmah Rabi’ bin Hadi ‘Umayr al-Madkhali*. Riyad: Dār al-Imām Ahmad, t.t.

Maḥmūd Ismā‘īl Muhammad Mish‘al. *Athar al-Khilāf al-Fiqhī fi al-Qawā‘id al-Mukhtalaf fīhā wa Madā Taṭbīqihā fi al-Furū‘ al-Mu‘āṣirah.* Kaherah: Dār al-Salām, 2007.

Maḥmūd Sa‘īd Mamdūḥ. *Bishārah al-Mu'min bi Taṣḥiḥ Ḥadīth Ittaqū Firāsah al-Mu'min.* T.tp.: t.p., 1995.

___________. *Fatḥ al-'Azīz bi Asānīd al-Sayyid 'Abd al-'Azīz.* Damsyik: Dār al-Baṣā'ir, 2005.

___________. *Ghāyat al-Tabjīl wa Tark al-Qaṭ' fi al-Tafḍīl: Risālah fi al-Mufāḍalah bayna al-Ṣaḥābah.* Tt.: Dār al-Imām al-Tirmidhī, 2005.

___________. *Kashf al-Sutūr 'ammā Ushkila min Aḥkām al-Qubūr.* Abū Dhabi: Maktabah al-Faqīh, t.t.

___________. *Al-Iḥtifāl bi Ma'rifah al-Ruwāt al-Thiqāt alladhīna Laysū fi Tahdhīb al-Kamāl.* Dubai: Dār al-Buhuth wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 2003.

___________. *Al-Ittijāhāt al-Ḥadīthiyyah fi al-Qarn Al-Rabi' 'Ashar.* Kaherah: Dār al-Baṣā'ir, 2009.

___________. *Mubāḥathah al-Sā'irin bi Ḥadīth Allahumma Innī As'aluka bi Ḥaq al-Sā'ilīn.* T.tp.: t.p., 1995.

___________. *al-Qawl al-Mustawfī fi al-Intiṣār li Aṭiyyah al-'Awfī.* T.tp.: t.p., t.t.

___________. *Raf' al-Manārah li Takhrīj Aḥādīth al-Tawassul wa al-Ziyārah.* Kaherah: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāth, 2006.

___________. *al-Ta'rif bi Awhām Man Qassam al-Sunan ilā Ṣaḥīḥ wa Ḍa'īf.* Dubai: Dār al-Buḥūth li al-Dirāsāt al-Islāmiyyah wa Iḥyā al-Turāth, 2002.

___________. *et.al*, *Takhrīj Aḥādīth Majma' al-Zawā'id wa Manba' al-Fawā'id.* Kaherah: Muassasah al-Iqrā', 2010.

___________. *Tanbīh al-Muslim ilā Ta'addī al-Albānī 'ala Ṣaḥīḥ Muslim.* Riyad: Maktabah al-Imām al-Shāfi'ī, 1988.

___________. *Tazyīn al-Alfāẓ bi Tatmīm Dhuyūl Tadhkirah al-Ḥuffāẓ.* Kaherah: Dār al-Baṣā'ir, 2009.

___________. *Wuṣūl al-Tahānī bi Ithbāt Sunniyat al-Subḥaḥ wa al-Rad 'ala al-Albānī.* Beirut: Dār al-Imām al-Rawwās, 2007.

Al-Majdhūb, Muhammad. *Ulamā' wa Mufakirūn 'Araftuhum.* Kaherah: Dār al-Shawāf, 1992.

Al-Mālikī, Muhammad bin 'Alwī. *Mafāhim Yajib an Tusaḥḥaḥ*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009.

Al-Malyabārī, Ḥamzah bin 'Abd Allah. *'Abqariyah al-Imām Muslim fi Tartīb Aḥādīth Musnadih al-Ṣaḥīḥ*. Beriut: Dār Ibn Ḥazm, 1997.

___________. *Su'ālāt Ḥadīthiyyah.* Mekah: Multaqa Ahl al-Ḥadīth, 1426H.

___________. *'Ulūm al-Ḥadīth fi Ḍaw' Taṭbīqāt al-Muḥaddithīn al-Nuqqād.* Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2003.

___________. *al-Ḥadīth al-Ma'lūl: Qawā'id wa Ḍawābiṭ*. Beirut: Dār Ibn Hazm, 1996.

___________. *Naẓarāt Jadīdah fi 'Ulūm al-Ḥadīth.* Beirut: Dār Ibn Hazm, 2003.

___________. *Mā Hakadhā Tūradu Yā Sa'd al-Ibil: Ḥiwār 'Ilmī Ma'a al-Duktūr Rabī' Ḥawl Manhaj al-Muḥaddithīn al-Nuqqād al-Qudamā fi Naqd al-Ḥadīth.* Beirut: Dār Ibn Hazm, 2004.

___________. *al-Muwāzanah Bayna al-Mutaqaddimīn wa al-Muta'akhirīn fī Taṣḥīḥ al-Āḥādith wa Ta'līliha*. Beirut: Dār Ibn Hazm, 2001.

___________. *Taṣḥīḥ al-Ḥadīth 'Ind Ibn al-Ṣalāḥ: Dirāsah Naqdiyyah.* Beirut: Dār Ibn Hazm, 1997.

___________. *Ziyādah al-Thiqah fi Kutub Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth: Dirāsāh Mawḍū'iyyah Naqdiyyah.* Mekah: Multaqa Ahl al-Ḥadīth, 1425 H.

al-Malyabārī dan Sulṭān al-'Ukāyilah. *Kayfa Nadrus 'Ilm al-Takhrīj.* Amman: Dār al-Rāzī, 1998.

Manṣūr 'Ali Nāṣif. *Al-Tāj al-Jāmi' li al-Uṣūl fi Aḥādīth al-Rasūl.* Beirut: Dār al-Jīl, t.t.

al-Maqrīzī, Abū al-'Abbās Aḥmad bin 'Ali. *al-Mawā'iẓ wa al-I'tibār bi Dhikr al-Khiṭaṭ wa al-Āthār.* Kaherah: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah, 1987.

al-Mar‘ashlī, Yūsuf ‘Abd al-Rahman. *‘Iqd al-Jawhar fī ‘Ulamā al-Rub‘ al-Awwal min al-Qarn al-Khāmis ‘Asyar.* Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 2006.

___________. *Mu‘jam al-Ma‘ājim wa al-Mashyakhāt wa al-Fahāris wa al-Barāmij wa al-Athbāt.* Riyad: Maktabah al-Rushd, 2002.

___________. *Nathr al-Jawāhir wa al-Durar fī ‘Ulamā al-Qarn al-Rābi‘ ‘Ashar.* Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 2006.

Mashhūr Ḥasan Āl Salmān. *Kutub Ḥadhdhar Minhā al-Ulamā’.* Riyad: Dār al-Ṣayma‘ī, 1995.

Meijer, Roel. *Al-Salafiyyah al-’Ālamiyyah: al-Ḥarakāt al-Salafiyyah al-Mu’āṣirah fi ’Ālam Mutaghayyir.* Terj. Muhammad Maḥmūd al-Tawbah. Beirut: Arab Network for Research and Publishing, 2014.

Al-Miṣrī, Walīd bin Muṣṭafā. *Daḥḍ al-Iftirā’āt al-‘Ashr ‘an al-Imām al-Albānī.* Mesir: Dār Ibn ‘Abbas, 2010.

Al-Miṣrī, Ahmad bin Sālim. *Shajarāt al-Balātīn min Siyar al-‘Ulamā’ al-Mu‘āṣirīn*. Riyad: Dār al-Kayyān, 2005.

Al-Mu‘allimī, ‘Abd al-Raḥmān bin Yaḥyā. *al-Binā’ ‘ala al-Qubūr.* Riyad: Dār Aṭlāṣ, 1996.

___________. *al-Tankīl bimā fi Ta’nīb al-Kawtharī min al-Abāṭīl.* Riyad: Maktabah al-Ma‘ārif li al-Nashr wa al-Tawzī’, 2001.

___________. *al-Anwār al-Kāshifah bimā fi Kitāb Aḍwā’ ‘ala al-Sunnah min al-Zalal wa al-Taḍlīl wa al-Mujāzafah.* Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1982.

Al-Mubārakfūrī, Muhammad ‘Abd al-Rahman bin ‘Abd al-Rahim. *Tuḥfah al-Aḥwazī Sharḥ Jāmi‘ al-Tirmidhī.* Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.

Muhammad ‘Abd Allah Abū al-Ṣu‘ailīk. *Juhūd al-Mu’āṣirīn fi Khidmah al-Sunnah al-Musharrafah.* Damsyik: Dār al-Qalam, 1995.

Muhammad Abū Zahrah. *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah fi al-Siyāsah wa al-‘Aqā’id wa Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah.* Kaherah: Dār al-Fikr al-’Arabī, 1996.

Muhammad ‘Awwāmah. *Athar al-Ḥadīth al-Sharīf fi Ikhtilāf al-A’immah al-Fuqahā’*. al-Bashā’ir al-Islāmiyyah, 1997.

______________. “Bayna Yaday al-Kāshif li al-Dhahabī wa Ḥāshiatuh li Sibṭ Ibn al-‘Ajamī”, dicetak bersama Abū ‘Abd Allah Muhammad bin Ahmad al-Dhahabī, *al-Kāshif fi Ma‘rifah Man Lahu al-Riwāyah fi al-Kutub al-Sittah.* Jeddah: Dār al-Qiblah, t.t.

______________. “Bayna Yaday al-Muṣannaf wa al-‘Amal ‘Alayh”, dicetak bersama Abu Bakr Abd Allah bin Muhammad bin Abi Shaybah*, al-Muṣannaf li Ibn Abī Shaybah.* Jeddah: Dar al-Qiblah, 2006.

Muhammad bin Ahmad bin ‘Abd al-Hādī. *Al-Ṣārim al-Mankī fi al-Rad ‘ala al-Subkī.* Mekah: Dār al-Bāz, 1985.

Muhammad bin Ahmad Ibn Kayyāl. *al-Kawākib al-Niyyārāt fi Ma’rifat Man Ikhtalaṭ min al-Ruwāt al-Thiqāt.* Mekah: al-Maktabah al-Imdādiyyah, 1999.

Muḥammad ‘Imārah. *Fitnah al-Takfīr bayna al-Shī‘ah wa al-Wahhābiyyah wa al-Ṣūfiyyah.* Kaherah: Dār al-Salām, 2009.

______________. *al-Salafīyyah.* Susah: Dār al-Ma‘ārif, t.t.

______________. *al-Salaf wa al-Salafiyyah.* Kaherah: Wizārah al-Awqāf, 2008.

______________. *Tayyārāt al-Fikr al-Islāmī.* Kaherah: Dār al-Shurūq, 2007.

Muhammad bin Isḥāq bin Khuzaymah. *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah.* Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1992.

Muhammad Khayr Ramaḍān Yūsuf. *al-Jawāhir wa al-Durar fimā Nafa‘a wa Nadar.* Beirut: Dar al-Bashā’ir al-Islāmiyyah, 2007.

______________. *Mu‘jam al-Mu’allifīn al-Mu‘āṣirīn.* Riyad: Maktabah al-Fahd al-Waṭaniyyah, 2004.

Muhammad bin Mukram Ibn Manzūr. *Lisān al-‘Arab.* Beirut: Dār al-Ṣādir, 1955.

Muhammad bin Yazīd Ibn Mājah. *Sunan Ibn Mājah.* Beirut: Dār al-Salām, 1999.

Al-Muhammadī, ʻAbd al-Qādir Muṣṭafā ʻAbd al-Razzāq. *al-Shādh wa al-Munkar wa Ziyādah al-Thiqah: Muwāzanah Bayna al-Mutaqaddimīn wa al-Muta'akhirīn.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005.

Al-Munyāwi, Sayid bin Muhammad. *Fatḥ al-ʻAliyy al-Qadīr fi Taḥqīq Tawassul al-Ḍarīr*. Kaherah: Maktabah al-Islāmiyyah, 2007.

______________. *Madārij al-Sālikin fi Taḥqīq Ḥadīth Allahumma Innī As'aluka bi Ḥaq al-Sā'ilīn.* T.tp.: t.p., 1425 H.

______________. *Taḥrīr al-Maqāl fi Taḥqīq Ḥadīth ʻArḍ al-Aʻmal*. Kaherah: Maktabah al-Islāmiyyah, 2007.

Murtaḍā al-Zayn Ahmad. *Manāhij al-Muḥaddithīn fi Taqwiyat al-Aḥādīth al-Ḥasanah wa al-Ḍaʻīfah.* Riyad: Maktabah al-Rushd, 1994.

Muṣṭafā Ḥilmī. *Qawāʻid al-Manhaj al-Salafī fī al-Fikr al-Islāmī: Buḥūth fī al-ʻAqīdah al-Islāmiyyah.* Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 2005.

Al-Najjār, Abū Usāmah Islām bin Maḥmūd. *Bulūgh al-Amānī min Kalām al-Muʻallimī al-Yamānī: Fawā'id wa Qawāʻid fi al-Jarḥ wa al-Taʻdīl wa ʻUlūm al-Ḥadīth.* Riyad, Aḍwā' al-Salaf, 1418 H.

Al-Nawawī, Yaḥyā bin Sharaf. *Irshād Ṭhullāb al-Ḥaqā'iq ilā Maʻrifah Sunan Khayr al-Khalā'iq.* Damsyik: Dār al-Yamāmah, 2002.

______________. *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut: Dār al-Kutub Al-ʻIlmiah, 1995.

______________. *Majmūʻ Sharḥ al-Muhaddhab.* Beirut: Ihyā' al-Turāth al-ʻArabī, 2001.

Al-Nisābūrī, Muhammad bin ʻAbd Allah al-Ḥākim. *Al-Mustadrak ʻala al-Ṣaḥīḥayn.* Beirut: Dār al-Fikr, 2002.

______________. *Ma'rifah ʻUlūm al-Ḥadīth.* Kaherah: Maktabah al-Mutanabi, t.t.

______________. *al-Madkhal ila Ma'rifat kitab al-Iklil.* Damsyik: Dār al-Fayḥā, 2001.

Al-Nisābūrī, Muslim bin al-Ḥajjāj al-Qushayrī. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Riyad: Dār al-Salām, 1998.

Al-Nu‘aymī, Ḥamzah Abū al-Fatḥ Husein Qāsim. *al-Manhaj al-‘Ilmi li al-Ta‘āmul Ma‘a al-Sunnah al-Nabawiyyah ‘ind al-Muḥaddithīn.* Beirut: Dār al-Nafā’is, 1999.

Nūr al-Dīn Ṭālib, ed., *Maqālāt al-Albānī: Tunshar Majmū‘ah li Awwal Marrah.* Riyad: Dār Aṭlās, 2000.

Oxford Advanced Learners Dictionary of Current English. New York: Oxford University Press, 2010.

Al-Qādirī, Muhammad bin Idrīs. *Izālah al-Dahsh wa al-Walah ‘an al-Mutaḥayyir fi Ṣiḥḥah al-Ḥadīth Mā’ Zamzam limā Shuriba lah.* Beirut: al-Maktab al-Islāmī, t.t.

Al-Qādirī, Muhammad Akhtar Riḍā. *al-Ṣaḥābah Nujūm al-Ihtidā’.* Kaherah: Dār al-Muqattam, 2009.

Al-Qārī, ‘Ali al-Harawī al-Makkī. *al-Maṣnū‘ fi Ma‘rifah al-Mawḍū‘.* Beirut: Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyyah, 1994.

Al-Qāsimī, Jamāl al-Dīn. *Qawā‘id al-Taḥdīth min Funūn Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth.* Kaherah: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1961.

Al-Qinnawjī, Muhammad Ṣiddīq Ḥasan Khān. *al-Dīn al-Khāliṣ*. Qatar: Wizārah al-Awqāf wa al-Shu’ūn al-Islāmiyyah, 2007.

Al-Qasṭallānī, Aḥmad bin Muḥammad. *al-Mawāhib al-Ladunniyah bi al-Minaḥ al-Muḥammadiyyah.* Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 2004.

Al-Qawsī, Mufriḥ Sulaymān. *al-Manhaj al-Salafī: Ta’rīfuh, Tārīkhuh, Majālatuh, Qawā‘iduh, Khaṣā’iṣuh.* Riyad: Dār al-Fāḍilah, 2002.

Al-Qushayrī, Muhammad bin ‘Ali bin Wahb Ibn Daqīq al-‘Īd. *al-Ilmām bi Aḥādīth al-Aḥkām.* Riyad: Dār al-Aṭlās, 1997.

Al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *al-Fatāwā al-Mu‘āṣirah.* Kuwait: Dār al-Qalam, 2003.

_____________. *Fuṣūl fi al-‘Aqīdah bayna al-Salaf wa al-Khalaf.* Kaherah: Maktabah Wahbah, 2005.

_____________. *Kayfa Nata‘āmal Ma‘a al-Sunnah al-Nabawiyah*, Kaherah: Dār al-Shuruq, 2002.

_____________. *Kayfa Nata‘āmal Ma‘a al-Turāth wa al-Tamadhhub wa al-Ikhtilāf.* Kaherah: Maktabah Wahbah, 2011.

_____________. *Al-Sunnah Masdaran li al-Ma‘rifah wa al-Ḥaḍārah.* Kaherah: Dār al-Shurūq, 2008.

Al-Rājihī, ‘Abd al-‘Azīz bin Fayṣal. *Hady al-Sārī ila Asānīd al-Shaykh Ismā‘īl al-Anṣārī.* Riyad: Maktabah al-Rushd, 2001.

Al-Rāmahurmūzī, al-Ḥasan bin ‘Abd al-Rahman bin Khallād. *al-Muḥaddith al-Fāṣil Bayna ar-Rāwī wa al-Wā‘ī.* Beirut: Dār al-Fikr, 1984.

Al-Rāshidi, Abū Muhammad Badī‘ al-Dīn. *Naqḍ Qawā‘id fi ‘Ulūm al-Ḥadīth li al-Shaykh Ẓafar Ahmad al-Tahānawī bi Taḥqīq al-Shaykh ‘Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah.* Kuwait: Dār Ghirās, 2003.

Rajab ‘Abd al-Maqṣūd. *al-Ṣubḥ al-Sāfir fi Ḥayah al-‘Allāmah Ahmad Shākir.* Kuwait: Maktabah Ibn Kathīr, 1994.

Al- Rāzī, ‘Abd al-Rahman bin Abī Ḥātim. *‘Ilal al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1985.

_____________. *al-Marāsīl.* Beirut: Muassasah al-Risālah, 1983.

Sa‘d ‘Abd Allah Al Ḥumayd. *Fatāwā Ḥadīthiyyah*, Riyad: Dār ‘Ulūm al-Sunnah, 1999.

Al-Sa‘dī, ‘Abd al-Rahman bin Nāṣir. *al-Fatāwā al-Sa’diyyah.* Kaherah: Maktabah al-Tawfīqiyyah, t.t.

Al-Sa‘d, ‘Abd Allah bin ‘Abd al-Rahman. *al-Kalām ‘ala Ḥadīth Ibn ‘Umar fi Faḍl Ziyārah Qabr al-Nabi s.a.w.* Riyad: Dār al-Muḥaddith, 1420 H.

_____________. *Kayfa Takūnu Muḥaddithan.* Riyad: Dār al-‘Idāwah, 1437 H.

Al-Ṣā‘idī, Amīrah binti ‘Ali bin ‘Abd Allah. *al-Qawā‘id wa al-Masā’il al-Ḥadīthiyyah al-Mukhtalaf fīhā bayna al-Muḥaddithīn wa ba‘ḍ al-Uṣūliyyīn wa Dhālika fi Qabūl al-Aḥādīth aw Raddihā.* Riyad: Maktabah al-Rushd, 2005.

Al-Sakhāwī, Muhammad bin ‘Abd al-Rahman. *Fatḥ al-Mughīth bi Sharḥ Alfiyyah Al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-’Ālam al-Kutub, 2003.

______________. *Al-Ajwibah al-Marḍiyyah Fimā Su'ila al-Sakhāwī 'anh min al-Aḥādīth al-Nabawiyyah*. Riyad: Dār al-Rāyah, 1418 H.

______________. *al-I'lān bi al-Tawbīkh Liman Dhamm al-Tārīkh.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.

______________. *al-Maqāṣid al-Ḥasanah fi Bayān Kathīr min al-Aḥādīth al-Mushtahirah 'ala al-Alsinah.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1979.

Al-Salafī, Muhammad bin Ismā'īl. *Ḥujjiyah al-Ḥadīth al-Nabawī: Majmū' Maqālāt Nafīsah fi al-Difā' 'an al-Sunnah al-Sharīfah,* terj. Muqtadā Ḥasan al-Azharī. Kuwait: Ghirās, 2007.

Rā'id al-Samhūrī, Al-*Wahhābiyyah wa al-Salafiyyah: Awrāq Baḥthiyyah*. Beirut: Arab Network for Research and Publishing, 2016.

Al-Ṣan'ānī, Muhammad bin Ismā'il, *Tawḍīḥ al-Afkār li Ma'ānī Tanqīḥ al-Anẓār.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.

______________. *Irshād al-Nuqqād ilā Taysīr al-Ijtihād.* Kuwait: Dār al-Salafiyyah, 1985.

______________. *Subul al-Salām Sharḥ Bulugh al-Maram*. Beirut: Dār al-Jil, t.t.

[Al-Ṣan'ānī, 'Abd al-Razzāq] *al-Juz' al-Mafqūd min al-Bāb al-Awwal min al-Muṣannaf.* Lahor: Muassasah al-Sharaf, 2005.

Al-Saqqāf, Ḥasan bin 'Ali. *Al-Salafiyyah al-Wahhābiyyah*: *Afkaruha al-Asasiyyah wa Judhūruhā al-Tārīkhiyyah.* Beirut: Dār al-Imām al-Rawwas, t.t.

______________. *Majmū' Rasā'il al-Saqqāf.* Beirut: Dār al-Imām al-Rawwās, 2007.

______________. *Ṣaḥīḥ Ṣifah Ṣalāh al-Nabi min al-Takbīr Ila al-Taslīm Kaanak Tanẓuru Ilayhā.* Amman: Dār al-Imām al-Nawawī, 2000.

______________. *Tanāquḍāt al-Albānī al-Wāḍiḥāt.* T.tp.: t.p., 2007.

Al-Shāfi'ī, Muhammad bin Idrīs. *Ikhtilāf al-Ḥadīth*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986.

______________. *Al-Risālah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.

Al-Shahrāzūrī, ‘Uthman bin ‘Abd al-Rahman Ibn al-Ṣalāḥ. *‘Ulūm al-Hadīth.* Damsyik: Dār al-Fikr, 2002.

_____________. *Ṣiyānah Ṣaḥīḥ Muslim min al-Ikhlāl wa al-Ghalaṭ wa Ḥimāyatuh min al-Isqāṭ wa al-Saqṭ.* Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003.

Al-Shamrānī, ‘Abd Allah Muhammad. *Thabt Mu’allafāt al-Muḥaddith al-Kabīr Muhammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī al-Arnā’uṭī.* Riyad: Dār Ibn al-Jawzī, 1422 H.

Al-Shāṭibī, Ibrāhīm bin Mūsā. *al-Muwāfaqāt.* Beirut: Muassasah al-Risālah Nāshirūn, 2011.

_____________. *Al-I‘tiṣām*. Beirut: Dār al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, t.t.

Al-Shawkānī, Muhammad bin ‘Ali. Fawā’id al-Majmū‘ah fī al-Aḥādīth al-Mawdū‘ah. Beirut: al-Maktab al-Islāmīi, 1987.

_____________. *Nayl al-Awṭār Sharḥ Muntaqā al-Akhbār min Aḥādīth Sayyid al-Akhyār.* Mesir: Muṣṭafā al-Bābi al-Ḥalabī, t.t.

_____________. *Tuḥfah al-Dhākirīn bi ‘Uddah Ḥiṣn al-Ḥaṣīn min Kalām Sayyid al-Mursalīn.* Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1955.

_____________. *Irshād al-Fuḥūl ila Taḥqīq al-Ḥaq min ‘Ilm al-Uṣūl.* Riyad: Dār al-Faḍīlah, 2000.

Al-Shāyi‘, Muhammad ‘Abd al-‘Aziz. *Arā’ Ibn Ḥajar al-Ḥaytamī al-I‘tiqādiyyah: ‘Arḍ wa Taqwīm fi Ḍaw’ ‘Aqīdah al-Salaf.* Riyad: Dār al-Minhāj, 1427 H.

Al-Shinqīṭī, Muḥammad Aḥmad ‘Abd al-Qādir. *Tanbīh al-Ḥudhāq ‘alā Buṭlān ma Shā‘a bayna al-Anām min Hadīth al-Nūr al-Mansūb li Muṣannaf ‘Abd al-Razzāq.* Riyad: Maktabah Dār al-Yaqin, 1402 H.

Al-Shinqīṭī, Muhammad al-Amīn bin Muhammad Mukhtār. *Man‘ Jawāz al-Majāz fi al-Munazzal li al-Ta‘abbud wa al-I‘jāz.* T.tp.: Dār ‘Ālam al-Fawā’id, t.t.

Al-Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm bin ‘Ali. *al-Luma‘ fi Uṣūl al-Fiqh.* Damsyik: Dār Ibn Kathīr, 2002.

Al-Sibā'ī, Mustafā. *Al-Sunnah wa Makanatuhā fi Al-Tashri'Al-Islāmī.* Damsyik: Dār al-Warraq, 2003.

Al-Sinān, Ḥamad dan Fawzi al-'Anjari. *Ahl al-Sunnah al-Ashā'irah: Shahādah 'Ulamā' al-Ummah wa Adillatuhum.* Kuwait: Dār al-Ḍiyā', 1427 H.

Al-Sindī, Muhammad Ḥayāt. *Tuḥfah al-Anām fi al- 'Amal bi Ḥadīth al-Nabi s.a.w.* Beirut: Dār Ibn Hazm, 1993.

Al-Ṣubayḥī, Ibrāhim bin Sa'īd. *Mawsū'ah al-Mu'allimī al-Yamanī wa Atharuh fi 'Ilm al-Ḥadīth.* Riyad: Dār al-Ṭaybah, 1431 H.

_____________. *al-Nukat al-Jiyād al-Muktakhabah min Kalām Shaykh al-Nuqqād: Dhahabi al-'Aṣr al-'Allāmah Abd al-Rahman bin Yahyā al-Mu'allimī.* Riyad: Dār al-Ṭaybah, 2010.

Al-Subkī, 'Abd al-Wahhāb bin 'Ali. *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah al-Kubrā.* Beirut: Dār al-Kutub Al-'Ilmiah, 1999.

_____________. *Qa'idah fi al-Jarh wa at-Ta'dil.* Halab: Maktabah al-Mathbu'at al-Islāmīyyah, t.t.

Al-Subkī, 'Ali bin 'Abd al-Kāfī. *Shifā' al-Saqām fi Ziyārat Khayr al-Anām.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008.

Al-Sulaymān, Fahd bin Nāṣir, ed.. *Fatāwā Arkān al-Islām li-Faḍīlah al-Shaykh Muhammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn.* Beirut: Muassasah al-Risālah Nāshirun, 2009.

Al-Sulaymānī, Muṣṭafā bin Ismā'īl. *Itḥāf al-Nabīl bi Ajwibah As'ilah 'Ulūm al-Ḥadīth wa al-'Ilal wa al-Jarḥ wa al-Ta'dīl.* 'Ajman: Maktabah al-Furqān, 2000.

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Al-Ḥāwī fi al-Fatāwī.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.

_____________. *Al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'an.* Damsyik: Dār al-Muṣṭafā, 2008.

_____________. *al-La'ālī al-Maṣnū'ah fi al-Aḥādīth al-Marfū'ah.* Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.

_____________. *Ta'aqqubāt al-Suyūṭī 'ala Mawḍū'āt Ibn al-Jawzī.* Manṣūrah: Dār al-Mekah al-Mukarramah, 2004.

______________. *Tadrīb al-Rāwī fi Sharḥ Taqrīb al-Nawawī.* Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 2004.

Al-Ṭabarī, Muhammad bin Jarīr. *Tahdhīb al-Āthār.* Kaherah: Maṭba'ah al-Madanī, t.t.

Al-Tahānawī, Ẓafar Ahmad. *Qawā'id fi 'Ulūm al-Ḥadīth.* Riyad: Shirkah al-Ābikān, 1984.

Al-Ṭaḥāwī, Ahmad bin Salāmah. *Mushkil al-Āthār.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995.

______________. *Sharḥ Ma'ani al-Atsar*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1987.

Al-Talīdī, 'Abd Allah bin 'Abd al-Qādir. *Dar al-Ghamām al-Raqīq bi Rasā'il al-Shaykh al-Sayyid Ahmad bin al-Ṣiddīq.* T.p.:t.p., 2000.

Ṭāriq 'Iwaḍ Allah. *al-Irshādāt fi Taqwiyat al-Aḥādīth bi al-Shawāhid wa al-Mutāba'āt.* Mesir: Maktabah Ibn Taymiyyah, 1998.

______________. *Al-Naqd al-Bannā' li Ḥadīth Asmā' fi Kashf al-Wajḥ wa al-Kaffayn li al-Nisā'. Giza: Maktabah Ibn Taymiyyah, 2002.*

______________. *Rad' al-Jānī al-Muta'addī 'ala al-Albānī.* Abū Dabi: Dār al-Mahajjah, 2009.

______________. *Ṭalī'ah Fiqh al-Isnād wa Kashf Ḥaqīqah al-Mu'tariḍ 'ala A'immah al-Nuqqād.* Abū Dabi: Dār al-Mahajjah, 2002.

______________. *Ṭalī'ah Ṣiyānah al-Ḥadīth wa ahlih min Ta'addī Maḥmūd Sa'īd wa Jahlih.* Kaherah: Maktabah Ibn Taymiah, 1998.

______________. *Qawā'id al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*. Riyad: Dār Ibn al-Qayyim, 2015.

Al-Ṭībī, 'Ukāshah 'Abd al-Mannān. *Fatāwā al-Shaykh al-Albānī wa Muqāranatuhā bi Fatāwā al-'Ulama'*, Kaherah: Maktabah Al-Turath Al-Islāmī, 1994.

Al-Tirmidhī, Muhammad bin 'Isā, *al-'Ilal al-Kabīr.* Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1989.

______________. *al-Jāmi' al-Tirmidhī.* Riyad: Dār al-Salām, 1999.

Al-Tuklah, Muḥammad Ziyād ‘Umar, ed., *Majmū‘ fi Kashf Ḥaqīqah al-Juz’ al-Mafqūd (al-Maz‘ūm) min Muṣannaf ‘Abd al-Razzāq.* Riyad: Dār al-Muḥaddith, 1428 H.

Al-Tunisi, Taha bin ‘Ali Bu Surayh. *al-Manhaj al-Naqdi ‘ind al-Hafiz Ibn ‘Abd al-Bar min Khilal al-Tamhid.* Beirut: Dār Ibn Hazm, 2008.

Al-Tuwayjirī, Ḥammūd bin ‘Abd Allah. *Itḥāf al-Jamā‘ah bimā Jā’a fi al-Fitan wa al-Malāḥim wa Ashrāṭ al-Sā‘ah.* Riyad: Dār al-Ṣayma‘ī, 1414 H.

_____________. *Īḍāḥ al-Mahajjah fi al-Rad ‘ala Ṣāḥb Ṭanjah.* Riyad: Muassasah al-Nūr, t.t.

Al-‘Uṣaymī, Ṣāliḥ bin ‘Abd Allah. *al-Faṣl Bayna al-Mutanāzi’in fi Ḥadīth Allahumma Innī As’aluka bi Ḥaq al-Sā’ilīn.* T.tp.: Dar Ahl al-Ḥadīth, 1413 H.

_____________. *Kashf al-Niqāb ‘an Ḍa‘f Ḥadīth ‘Ā’ishah fi al-Ḥijāb*. T.tp.: T.p., 1413 H.

Al-‘Uthman, Hamd bin Ibrāhīm. *al-Muharrar fi Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth.* Amman: al-Dār al-Athariyyah, 2008.

Al-‘Ubaylān, ‘Abd Allah bin Ṣāliḥ. *Radd al-Jamīl fi al-Dhab ‘an Irwā’ al-Ghalīl*. Lubnan: Dār al-Lu’luah, 2010.

Al-‘Umrānī, Abū al-Faḍl Badr, ed., *al-Jawāb al-Mufīd li al-Sā’il al-Mustafīd.* Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009.

Al-‘Umari, Akram Diya. *Buhuth fi Tārīkh al-Sunnah Al-Musharrafah.* Madinah: Maktabah al-’Ulūm wa al-Hikam, 1994.

Al-‘Umari, Muhammad Ali Qāsim. *Dirāsāt fi Manhaj Al-Naqd ‘Ind Al-Muḥaddithīn*. Jordan: Dār al-Nafa’is, 2000.

Al-Wādi‘ī, Muqbil bin Hādī. *al-Muqtaraḥ fi Ajwibah Ba‘ḍ As’ilah al-Muṣṭalaḥ.* Sanaa: Dār al-Athar, 2004.

_____________. *Ghārah al-Faṣl ‘ala al-Mu‘tadīn ‘ala Kutub al-‘Ilal.* Sanaa: Dār al-Athar, 2004.

Al-Wakīl, Abū ʻAmr Aḥmad bin ʻAṭiyyah. *al-Manīḥaḥ bi Silsilah al-Aḥādīth al-Ṣaḥīḥah Allatī Kharrajahā Faḍīlah al-Shaykh Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī.* Kaherah: Dār Ibn ʻAbbās, t.t.

_____________. *Al-Muʻjam al-Mufahras li al-Aḥādīth al-Nabawiyyah wa al-Āthār al-Salafiyyah li Faḍīlah al-Shaykh al-Muḥaddith Abi Isḥāq al-Ḥuwaynī.* Iskandariah: Dār al-Ṣafā wa al-Marwah, 2007.

_____________. *Mustadrak Abī Isḥāq al-Ḥuwaynī ʻala Abī ʻAbd Allāh al-Ḥākim al-Nīsābūrī.* Kaherah: Dār Ibn ʻAbbās, 2012.

_____________. *Nathl al-Nibāl bi Muʻjam al-Rijāl al-ladhīna Tarjama lahum Faḍīlah al-Shaykh al-Muḥaddith Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī.* Kaherah: Dār Ibn ʻAbbās, 2012.

Williams, Raymond, *Keywords: a Vocabulary of Culture and Society.* New York: Oxford University Press, 1983.

Al-Wuṣābī, Nūr al-Dīn bin ʻAli, ed. *al-Fatāwā al-Ḥadīthiyyah li ʻAllāmah al-Diyār al-Yamaniyyah Abi ʻAbd al-Rahmān Muqbil bin Hādī al-Wādiʻī.* Sanaa: Dār al-Athar, t.t.

al-Yūsufi, Muṣṭafā. *Tanbīh al-Qārī ila Faḍā'iḥ Ahmad al-Ghumārī*. T.tp.: t.p., t.t.

al-Zahrānī, Aḥmad bin Ṣāliḥ. *Naqḍ Mujāzafāt al-Duktūr al-Malyabārī wa Bayān Buṭlān al-Farq bayna Manhaj al-Mutaqaddimīn wa Manhaj al-Mutaakhirīn fi Taṣḥīḥ al-Ḥadīth wa Ta'līlih.* Abū Zabi: Dār al-Imām Malik, 2004.

Al-Zarkashī, Muhammad bin Bahādur. *Al-Baḥr Al-Muḥīṭ fi Uṣūl al-Fiqh.* Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 2000.

_____________. *Al-Burhān fi ʻUlūm al-Qur'an*. Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 2006.

_____________. *al-Nukat ʻala Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ*. Riyad: Aḍwā' al-Salaf, 1998.

Zakariyā' bin Ghulām Qādir. *al-Albānī wa Manhaj al-Mutaqaddimīn.* Riyad: Maktabah al-Maʻārif, 2010.

al-Zamzamī, Muhammad. *al-Zāwiyah wa Mā Fihā min al-Bidaʻ wa al-Aʻmāl al-Munkarah.* T.tp.: t.p., t.t.

Al-Zirkilī, Khayr al-Dīn bin Maḥmūd. *al-A'lām.* Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 2002.

2. Tesis, Disertasi dan Jurnal

Al-Atawneh, Muhammad, "Wahhābi Legal Theory as Reflected in Modern Official Saudi Fatwas: Ijtihād, Taqlid, Sources, and Methodology," *Islāmic Law and Society* 18 (2011): 1-29.

Brown, Jonathan A.C., "Even It's Not True It's True: Using Unreliable Ḥadīths in Sunni Islām," *Islāmic Law and Society* 18 (2011): 1-52.

______________. "Critical Rigor Vs. Juridical Pragmatism: How Legal Theorists And Ḥadīth Scholar Approached The Backgrowth Of *Isnād*s In The Genre Of 'Ilal al-Ḥadīth," *Islāmic Law and Society* 14 (2007): 1-41.

______________. "Did the Prophet Say It or Not? The Literal, Historical, and Effective Truth of *Hadîths* in Early Sunnism," *Journal of The American Oriental Society* 129 (2009): 259-285.

______________. "How We Know Early Ḥadīth Critics Did *Matn* Criticism and Why It's So Hard to Find", *Islāmic Law and Society* 15 (2008): 143-184.

______________. "Is Islam Easy To Understand Or Not?: Salafis, The Democratization Of Interpretation And The Need For The Ulema", *Journal of Islamic Studies* 26 (2015), 117–144.

Duderija, Adis, "Constructing the religious Self and the Other: Neo-traditional Salafī manhaj", *Islām and Christian–Muslim Relations* 21 (2010): 75-93.

______________. "Neo-Traditional Salafi Qur'an-Sunna Hermeneutics and Its Interpretational Implications," Religion Compass 5 (2011): 314–325.

______________. "Evolution in the Canonical Sunni Ḥadith Body of Literature and the Concept of an Authentic Ḥadith During the Formative Period of Islāmic Thought as Based on Recent Western Scholarship," *Arab Law Quarterly* 23 (2009): 1-27.

Fauzi Deraman, Ishak Suliaman dan Faisah Ahmad Shah. *Sunnah Nabi Realiti dan Cabaran Semasa*. Kuala Lumpur: Jabatan Al-Quran dan Ḥadīth, Akademi Pengajian Islām, Universiti Malaya, 2011.

Gauvain, Richard, "Salafīsm In Modern Egypt: Panacea or Pest", *Political Theology* 11 (2010): 802-825.

Geavs, Ron, "Tradition, Innovation, And Authentication: Replicating The Ahl As-Sunna Wa Jamaat In Britain", *Comparative Islāmic Studies* (2005): 1-20.

Abu Bakr Kāfī. *Manhaj al-Imām al-Bukhārī fi Taṣḥīḥ al-Aḥādīth wa Ta'līlihā.* Tesis kedoktoran, Universiti al-Amir 'Abd al-Qadir li al-'Ulum al-Islamiyyah, Algeria, 1998.

Al-Khawālidah, Shākir Dhib Fayyad, "Ru'yah al-Duktur Hamzah al-Malyabari li Taṣḥīḥ al-Aḥādīth wa Tahsiniha 'ind Ibn al-Salah: Dirāsāh Naqdiyyah," *al-Majallah al-Urduniyyah fi al-Dirāsāt al-Islāmiyyah* 3 (2011): 161-174.

Knysh, Alexander, "The Contextualizing Conflict Between Salafī And Sufi," *Middle Eastern Studies* 43 (2007): 503-530.

Lauziere, Henri, "The Construction of Salafīyya: Reconsidering Salafīsm from the Perspective of Conseptual History", *International Journal for Middle East Studies* 42 (2010): 369-389.

Lucas, Scott. C. "The Legal Principles Of Muhammad B. Isma'il Al-Bukhārī And Their Relationship To Classical Salafī Islām", *Journal Islāmic Law And Society* 3 (2006), H.289-324.

Al-Muhammadī, 'Abd al-Qādir Muṣṭafā 'Abd al-Razzāq. *al-Shāz wa al-Munkar wa Ziyādah al-Thiqah: Muwāzanah Bayna al-Mutaqaddimīn wa al-Muta'akhirīn*. tesis kedoktoran, Universiti Saddam, Baghdad, 2002.

Nafi, Basheer M. "A Teacher Of Ibn 'Abd Al-Wahhāb: Muhammad Hayat Al-Sindi And The Revival Of Ashab Al-Ḥadīths Methodology", *Islāmic Law And Society* 13 (2006): 208-241.

Reinhart, A. Kevin, "Juynbolliana, Gradualism, The Big Bang And Ḥadīth Study In The Twenty-First Century", *Journal Of American Oriental Society* 130 (2010): 413-444.

Al-Ṣaʿīdi, Ḥasan Fauzī Ḥasan. *al-Manhaj al-Naqdī ʻInda al-Mutaqaddimīn min al-Muḥadithīn wa Athar Tabāyun al-Manhaj*. Disertasi master, Universiti ʻAyn Shams, Kaherah, 2000.

Al-Shayiji, Abdurazaq bin Khalifah, *Mas'alat Al-Taṣḥīh wa Al-Tahsin fi A-A'sar Al-Mutaakhirah*, Majallah Al-Syariah wa Al-Dirāsāt Al-Islāmīyyah, Kuwait: Universiti Kuwait 35 (1998): .

Sirry, Mun'im, "Jamal al-Dīn al-Qasimi and The Salafī Approach to Sufism", *Die Welt des Islāms* 51 (2011): 75-108.

Svennson, Jonas, "Mind The Beard! Deference, Purity And Islāmization Of Everyday Life As Micro-Factors In A Salafī Cultural Epidemiology," *Comparative Islāmic Studies* 8 (2012): 185-209.

Woodward, Mark et. al., "Salafī Violence And Sufi Tolerance? Rethinking Conventional Wisdom," *Perspectives on Terrorism* 7 (Dis, 2013): 58-78.

Wiktorowicz, Quintan, "Anatomy of the Salafī Movement," *Studies in Conflict & Terrorism* 29 (2006): 207-239.

3. Laman Sesawang

ʻAbd al-Salām Abū Samhah, "al-Sīrah al-Dhātiyyah Dr. Ḥamzah al-Malyabārī," laman sesawang *Multaqa Ahl al-Ḥadīth,* http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=331578.

ʻAli Riḍā ʻAbd Allah, *Taqdīm Kitāb Mujāzafāt al-Duktūr Ḥamzah al-Malyabārī,* dalam laman sesawang *Shabakah Shabāb al-Sunnah,* dicapai 3 Februrari 2017, http://www.al-sunna.net/articles/file.php?id=2862.

ʻAmr Rushdī, "*Ṣūfiyyah Tuhājim al-Salafiyyah wa Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī bi Sabab Ṭahārah Bawl al-Rasūl,*" dicapai 3 Februari 2017, http://www.elfagr.org/199529.

Adnan Zahhar, "Taṣḥīḥ al-Ḥadīth ʻInd al-Sādah al-Ṣūfiyyah," dalam *sesawang al-Tariqah al-Tijaniyyah*, dikunjungi 15 Februari 2017, http://www.tidjania.fr/fikh-tariqa/512-2013-05-04-19-07-37.

Ajurry.com, *Mukhālafāt Abi Isḥāq al-Ḥuwaynī*, 3 Februari 2017, http://www.ajurry.com/vb/showthread.php?t=4480.

al-Albānī, Muhammad Nāṣir al-Dīn. *min bida' al-Muhdathin 'ala al-Muḥaddithīn*, transkrip Muhammad Atiyyah Sayih, dikemaskini 8 Jun 2007, http://www.sahab.net/forums/?showtopic=82108.

al-Athari, Abū Hafs al-Musnadi, *liman la ya'rif al-Malyabariyyah udkhul li ta'rifa man hum*, dicapai 3 Februari 2017, http://www.sahab.net/forums/?showtopic=124894,

al-Dar'amī, Abū al-Ashbāl, "*I'ādah Raf' Muḥāḍarah al-Shaykh 'Abd Allah al-Sa'd fi Munāqashah Shaykh al-Albānī*," laman sesawang *Multaqa Ahl al-Ḥadīth*, dikemaskini 27 Mei 2009, http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=174933.

al-Hammal, Abū 'Ubaydah Ahmad, *al-Maqālāt al-'Ilmiyyah al-Salafīyyah fi Kasyf Syubah al-Malyabariyyah,* dicapai 2 Februari 2017, http://www.ajurry.com/vb/showthread.php?t=12424.

al-Ḥuwaynī, Abū Isḥāq, "al-Radd 'ala al-Ustādh Khālid al-Jundī wa Zuwāj al-Nabi s.a.w. min 'Ā'ishah Wahiya Saghīrah", laman sesawang *Islamway*, dicapai 10 November 2008, http://www.Islāmway.net/?iw_s=Lesson&iw_a=view&lesson_id=86106.

_____________. "*As'ilah Ḥawla Takhrīj al-Ḥadīth*", laman Islāmway.net, dicapai pada Februari 2017, http://ar.Islāmway.net/lesson/10983/%D8%A3%D8%B3%D8%A6%D9%84%D8%A9-%D8%AD%D9%88%D9%84-%D8%AA%D8%AE%D8%B1%D9%8A%D8%AC-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%AD%D8%A7%D8%AF%D9%8A%D8%AB.

_____________. *Ḥukm al-Iḥtifāl bi al-Mawlid al-Nabawī li al-'Allāmah Abi Isḥāq al-Ḥuwaynī*, laman *youtube*, dicapai 3 Februari 2017, https://www.youtube.com/watch?v=O8mKqIAMiS8.

Islāmmemo.cc, "*Mufti Misr Yu'lin Inha' Khusumatih ma'a al-Shaikh al-Ḥuwaynī*," dicapai 5 Februari 2017, http://Islāmmemo.cc/akhbar/arab/2011/12/23/140460.html.

Islām Online, "*Azmah Juma'ah wa al-Ḥuwaynī... ila ayna Yantahi*?", dicapai 5 Februari 2017, http://Islāmonline.net/1759,

Islamway, "*Ḥiwar Ma'a al-Shaykh Muhammad 'Amr bin 'Abd al-Laṭīf,* dicapai 3 Februari 2017, http://ar.islamway.net/article/2758/%D8%AD%D9%88%D8%A7%D8%B1-%D9%85%D8%B9-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%8A%D8%AE-%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF-%D8%B9%D9%85%D8%B1%D9%88-%D8%A8%D9%86-%D8%B9%D8%A8%D8%AF%D8%A7%D9%84%D9%84%D8%B7%D9%8A%D9%81.

Khālid al-Ghanamī, "'*Abd Allah al-Sa'd wa al-Tajdid fi 'Ilm al-Ḥadīth,*" laman sesawang *al-Sharq*, 10 Oktober 2012, http://www.alsharq.net.sa/2012/10/10/528141.

Mamdūḥ, Maḥmūd Sa'īd, "*Maḥmūd Sa'īd Mamdūḥ Yataḥaddath 'an al-Fawḍā al-Ḥadīthiyyah al-Mu'āṣirah*", laman sesawang *Youtube*, dicapai 2 Februari 2017, https://www.youtube.com/watch?v=Sdt2f5Ascpg&index=3&list=PLUYhfrTvAHmSw-C7GSYGW1jh9MuD165UT.

______________. "*al-Shaykh Maḥmūd Sa'īd Mamdūḥ wa al-Ḥuwaynī*", laman sesawang *Youtube,* dicapai 2 Februari 2017, https://www.youtube.com/watch?v=02BnjJky4mM.

Multaqa Ahl al-Ḥadīth, *Ḥawla Qawl al-Shaykh al-Ḥuwaynī Mā Hākadhā Tu'alil al-Akhbār Ya Ibn al-Madīnī,* dicapai 4 Februari 2017, http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=17549.

______________. *Liqā' al-Multaqā bi Faḍīlah al-Shaykh Hamzah al-Malyabari,* dicapai 24 November 2013, http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?p=17177#post17177.

______________. "*Su'āl 'an Kutub al-Shaykh al-Duktur Ḥamzah al-Malyabārī,*" dicapai 3 Februari 2017, http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=101795

Muntada al-Aṣlayn, *"Jawāb al-Shaykh Maḥmūd Sa'īd Mamdūḥ 'ala Mas'alah Tafḍīl al-Ṣaḥābah,"* dicapai 3 Februari 2017, http://www.aslein.net/showthread.php?t=3352.

Sāyiḥ, Muhammad Aṭiyyah, “*Min Bida‘ al-Muḥdathīn ‘ala al-Muḥaddithīn*, laman sesawang *Saḥāb* dikemaskini 8 Jun 2007, http://www.sahab.net/forums/?showtopic=82108.

al-Ṭarīqī, ‘Abd Allah bin Ibrāhīm, “*Madāris al-Salafiyyah al-Mu‘āsirah: Qirā’ah fi al-Tanawwu‘ wa al-‘Alāqah bi al-Ākhar*”, dalam laman sesawang al-Alūkah, dimuat naik pada 3 Mei 2011, http://www.alukah.net/web/triqi/0/31573/.

al-Tuklah, Muḥammad Ziyād, “*Abḥāth ‘An Kitāb al-Ittijāhāt al-Ḥadīthiyyah fi al-Qarn al-Rabi’ ‘Ashar*,” Laman *Multaqa Ahl al-Ḥadīth*, kemaskini 9 November 2010, http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=227375.